شرح العقائد النسفية

مع حاشيته

جمع الفرائد بإنارة شرح العقائد

ويليهما

شرح ميزان العقائد

المدينة العلمية

(دعوت اسلامی)

(شعبۂ درسی کتب)

شرح العقائد النسفية

شرح العقائد النسفية

مع حاشيته

جمع الفرائد بإنارة شرح العقائد

ويليهما

شرح ميزان العقائد

متن العقائد

لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمّد النسفي

عليه رحمة الله القوي

شرح العقائد

لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني

عليه رحمة الله الغني

جمع الفرائد

للأستاذ صدر الورى القادري المصباحي

قدّس سرّه

ميزان العقائد وشرحه

للعلامة المحدّث الشاه عبد العزيز الدهلوي

عليه رحمة الله الغني

تقديم: مجلس "المدينة العلمية" (الدعوة الإسلامية)

شعبة الكتب الدراسية

مكتبة المدينة

للطباعة والنشر والتوزيع

كراتشي- باكستان

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ — ٢٠٠٩م

الطبعة الثانية

١٤٣٣هـ — ٢٠١٢م

جمادى الآخرة-مايو

الموضوع: **علم الكلام**

الكتاب: **شرح العقائد**

الحاشية: **جمع الفرائد بإنارة شرح العقائد**

وفي آخره: **ميزان العقائد مع شرحه**

الإشراف الطباعي: **مكتبة المدينة كراتشي باكستان**

التنفيذ: **المدينة العلمية** (الدعوة الإسلامية)

شعبة الكتب الدراسية

عدد الصفحات: ٣٨٥ صفحة

مكتبة المدينة، كراتشي، باكستان

هاتف: +92-21-4921389/90/91

فاكس: +92-21-4125858

البريد الإليكتروني: ilmia@dawateislami.net

يطلب من: مكتبة المدينة بكراتشي. أفنان مكتبة المدينة للطباعة والنشر والتوزيع.

مكتبة المدينة: كراچی، شهيد مسجد كهارادر باب المدينه كراچی. هاتف:٣٢٢٠٣٣١-٠٢١.

مكتبة المدينة: لاهور، دربار ماركيٹ، گنج بخش روڈ. لاهور. هاتف: ٣٧٣١١٦٧٩-٠٤٢.

مكتبة المدينة: سردار آباد (فيصل آباد): أمين پور بازار. هاتف: ٢٦٣٢٦٢٥-٠٤١.

مكتبة المدينة: كشمير، چوک شهيداں، مير پور. هاتف: ٣٧٢١٢-٠٥٨٢٧٤.

مكتبة المدينة: حيدر آباد: فيضان مدينه آفندي ٹاؤن. هاتف: ٢٦٢٠١٢٢-٠٢٢.

مكتبة المدينة: ملتان،نزد پيپل والى مسجد، اندرون بوہڑ گيٹ. هاتف: ٤٥١١١٩٢-٠٦١.

مكتبة المدينة: اوكاڑه، كالج روڈ بالمقابل غوثيه مسجد، نزد تحصيل كونسل هال. هاتف: ٢٥٥٠٧٦٧-٠٤٤

مكتبة المدينة: راولپنڈی: فضل داد پلازه، كميٹی چوک اقبال روڈ. هاتف:٥٥٥٣٧٦٥-٠٥١.

مكتبة المدينة: خان پور، دراني چوک نهر كناره، هاتف: ٥٥٧١٦٨٦-٠٦٨.

مكتبة المدينة: نوابشاه: چكرا بازار، نزد MCB . هاتف: ٤٣٦٢١٤٥-٠٢٤٤

مكتبة المدينة: سكهر: فيضان مدينه بيراج روڈ . هاتف: ٥٦١٩١٩٥-٠٧١

مكتبة المدينة: گجرانواله: فيضان مدينه شيخوپوره موڑگجرانواله. هاتف: ٤٢٢٥٦٥٣-٠٥٥

مكتبة المدينة: پشاور: فيضان مدينه گلبرگ نمبر ١، النور سٹريٹ، صدر.

المدينة العلمية

منْ مؤسّس جمعيّة **"الدعوة الإسلامية"** محبّ أعلى حضرة، شيخ الطريقة، أمير أهل السنّة، العلامة مولانا **أبو بلال محمّد إلياس العطّار القادري**(١) الرضوي الضيائي، -دام ظلّه العالي-:

الحمد لله الذي أنزل القرآن، وعلّم البيان، والصّلاة والسّلام على خيْر الأنام سيّدنا ومولانا محمّد المصطفى أحمد المجتبى ، وعلى آله الطيّبين الطاهرين وصحبه الصدّيقين الصالحين. برحمتك يا أرحم الراحمين! وبعد:

الحَمْد لله -عزّوجلّ- جمعيّة الدعوة العالميّة الحركة الغير السياسيّة " **الدعوة الإسلامية**" لتبليغ القرآن والسنّة تصمّم لدعوة الخيْر وإحياء السنّة وإشاعة علم الشرائع في العالَم، ولأداء هذه الأُموْر بحسن فعل ونهج متكامل أُقيمت المجالس، منها: مجلس **"المدينة العلمية"**، وبحمد الله - تباركَ وتعالى- أركان هذا المجلس

---

(١) قامع البدعة حامي السنّة، شيخ الطريقة، أمير أهل السنّة أبو بلال العلاّمة مولانا محمّد إلياس عطّار القادريّ الرضويّ -دامت بركاتهم العالية- ولد في مدينة "كراتشي" في ٢٦ رمضان المبارك عام ١٣٦٩هـ الموافق ١٩٥٠م. عالم، عامل، تقيٌّ، ورِعٌ، حياته المباركة مظهر لخشية الله -عزَّ وجلَّ- وعشق الحبيب المصطفى -صلّى الله تعالى عليه وآله وسلّم-، مع كونه عابداً وزاهدًا فإنه داعية للعالَم الإسلامي، وأمير ومؤسّس لجمعيّة "**الدعوة الإسلامية**" غير السياسيّة العالميّة لتبليغ القرآن والسنّة، محاولاته المخلصة المؤثّرة، من تصانيفه وتأليفاته: المذاكرات المدنيّة (أسئلة حول أهمّ المسائل الدينيّة اليوميّة) والمحاضرات المليئة بالسنن النبويّة، ورسائله الإصلاحيّة في الأردوية كثيرة، ومن بعض رسائله يترجم إلى اللغة العربية، منها: "عظام الملوك"، "هموم الميت"، "ضياء الصلاة والسلام"، وأسلوب تربيّته أدّى إلى حصول انقلاب في حياة الملايين من المسلمين، خاصة الشباب، وأعطى هذا المقصد المدنيّ بأنّه:

"عليّ محاولة إصلاح نفسي وإصلاح نفوس العالم" إن شاء الله عزَّ وجلَّ

ولتحقيق هذا المقصد انتشر الدعاة المستفيضون منه إلى أنحاء العالم المزيّنون بتيجان العمائم الخضر والمعطّرون بـ"الإنعامات المدنيّة" (السنن النبويّة) في "القوافل المدنيّة" (قوافل تسافر للدعوة إلى الله -عزّ وجلّ-) للدعوة إلى الكتاب والسنّة. فالشيخ مع كونه كثير الكرامة فهو نظير نفسه في أداء الأحكام الإلهية واتباع السنّة، إنّه صورة للشريعة والطريقة العمليّة والعلميّة حيث بمظهره يذكّرنا بعهد السلف الصالحين، وتشرف بالإرادة من شيخ العرب والعجم ضياء الدين المدني -رحمه الله-، وهو الخليفة للمفتي الأعظم لباكستان مولانا وقار الدين القادريّ -رحمه الله-، والمفتي وفقيه "الهند" شريف الحق الأمجدي -رحمه الله- أيضاً جعله خليفة له، وأخذ الخلافة أيضاً من عدّة من المشايخ من الطرق الأخرى كالقادريّة والجشتيّة والسهروردية والنقشبنديّة مع إجازات في الحديث النبويّ الشريف، لكنّه يعطي الطريقة القادريّة فقط. نسأل الله عزَّ وجلَّ أن يغفر لنا بجاه هؤلاء الأولياء. آمين.

هم العلماء الكِرام والمفتون العِظام -كثَّرهم الله تعالى- عزمُوا عزْماً مصمّماً لإشاعة الأمْر العلْميّ الخالصيّ والتحقيقيّ.

وأنْشأوا لتحصيل هذه الأُمور **ستّة شعب**، فهي:

(١) **ـ شعبة** لكتب أعلى حضرة، إمام أهل السنّة، المجدّد الدين والملّة، الحامي السنّة، الماحي البدعة، العالم الشريعة، **الإمام أحمد رضا خان** -عليه رحمة الرحمن-.

(٢) **ـ شعبة** للكتب الإصلاحيّة. (٣) **ـ شعبة** لتراجم الكتب (من الكُتب العربيّة إلى الأُردِية).

(٤) **ـ شعبة** للكتب الدراسية. (٥) **ـ شعبة** لتفتيش الكتب. (٦) **ـ شعبة** للتخريج.

ومِنْ أوّلِ ترجيحات مجلس **"المدينة العلمية"**، أن يقدّم التصانيف الجليلة الثميْنة لأعلى حضرة، إمام أهل السنّة، العظيم البرَكة، العظيم المرتبة، المجدّد الدين والملّة، الحامي السنّة، الماحي البدعة، العالم الشريعة، شيخ الطريقة، العلامة، مولانا، الحاج، الحافظ، القاري، الشاه **الإمام أحمد رضا خان** -عليه رحمة الرحمن- بأساليب السهلة وفقاً لعصرنا الجديد.

فليعاونْ كلّ أحد منَ الإخوة والأخوات في هذه الأُموْر المدنيّة ببساطه، وليطالعْ بنفسه الكُتب الّتي مطبوعة من المجلس وليرغّب الآخرين أيضاً.

أعطى الله - عزّوجلّ- مجالس «الدعوة الإسلامية» كلّها لا سيّما **"المدينة العلمية"** ارتقاء مستمرّاً وجعل أُمورنا في الدين مزيّناً بحلْيَة الإخلاص ووسيلة لخيْر الدارَين. وأعطانا الله - عزّوجلّ- الشهادةَ تحتَ ظلال القبّة الخضرآء (من المسجد النبويّ على صاحبها الصّلاة والسّلام)، والمدْفنَ في روضة جنة البقيع، والمسْكنَ في جنّة الفرْدوس".

آمين بجاه النبيّ الأمين صلّى الله تعالى عليه وآله وسلّم.



(تعريب: المدينة العلمية)

عملنا في هذا الكتاب

١- التزمنا أن نسهّل الكتاب لإخواننا الكِرام سهْلاً جدّاً ونرتّبه ترتيباً جديداً بطراز جميل.

٢- قمنا بتخريج الآيات القرآنية. وجعلناها بين قوسين مزهرين﴿ ﴾.

٣- قد قابلنا متنه وشرحه مع نسخ متعددة.

٤- قد التزمنا خط العربي الجديد بوفق الرموز.

هذا ولا يفوتنا أن نقدّم بالشكرالجزيل لصدر الورى بن الحاج عبد الحميد دام ظلّه العالي الذي أجازنا بطبْع هذا الكتاب فجزاه الله جزاء كاملا في الدارين.

و في الختام نسأل الله عزوجل أن ينفع به جميع المسلمين والمسلمات ويرزق به الثبات على الإيمان وحسْبنا الله ونعْم الوكيل وعليه التكلان ولا حوْلَ ولا قوّة إلاّ بالله العظيم. وصلى الله تعالى على حبيبنا، وشفيعنا، وقرّة عيوننا سيّدنا ومولانا محمّد النبيّ المختار، وآله وصحبه أجمعين.

آمين، يا ربّ العلمين!

من أعضاء: شعبة للكتب الدراسية

"المدينة العلميّة" (الدعوة الإسلامية)

كلمة السيّد

حضرة الدكتور الشاه محمّد أمين البركاتي

صاحب سجادة الزاوية البركاتية مارهره المطهّرة إيته يو بي "الهند"

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده ونصلّي على رسوله الكريم.أما بعد!

فإنّ الإنسان يستعين بالكلمات والألفاظ للتعبير عن ما في ضميره، ولكنّ عمله هذا لا يحرز النجاح مئة في مئة، وسببه أنّ دلالات الألفاظ لا تكون تامّة أبداً، فإنّها يتدخّل فيها المجاز مع الحقيقة، والكناية مع التصريح، والإجمال مع التفصيل، والإبهام مع الوضوح، فلذلك يحتاج المتن كتابيًّا كان أو لسانيًّا لأن يرفع الإبهام والغموض عنه، ويميّز مجازه عن حقيقته، ويستعرض احتمالاته المعنوية، ويعيّن دلالاته حسب ما يمكن، وللوصول إلى هذه الأهداف المنشودة يتوصّل بالتفسيرات والشروح والحواشي.

إنّ مصدر العلوم الإسلامية ومنبع العلوم الشرعيّة القرآن العظيم والأحاديث النبوية على صاحبها ألف ألف سلام وتحية، كان المسلمون في القرون الهجرية الابتدائية يقبلون على تدوين شتّى العلوم والفنون من التفسير وما يتعلّق به والحديث وما يختصّ به والفقه وما يلحق به، ويمتاز عهد خلفاء بني العبّاس من هذه الناحية خاصّة، فيقال له: «عهد ذهبي» لتدوين العلوم والفنون راج فيه مع العلوم النقلية العلوم العقلية أيضاً من المنطق والفلسفلة وغيرهما، وترجمت فيه أكثر كتب العلوم والفنون من اللغة اليونانية إلى العربية.

وشرع المسلمون تأليف الشروح والتعليقات والحواشي للكتب الأساسية في العلوم الجذرية والفنون الرئيسية بعد ما تَمّ تدوين العلوم الشرعية والأدبية والحكمية والاجتماعية بجهودهم المباركة المتواصلة، تفاصيلها محفوظة في "مفتاح السعادة" لطاش كبرى زاده و"كشاف" اصطلاحات الفنون للشيخ محمّد أعلى.

قد قام علماء "الهند" أيضاً بخدمات جليلة بارزة في نشر العلوم والفنون الإسلامية، وفي مجال التصنيف والتأليف في كلّ عصر، مثل ما قام بها العلماء في دول العالم الإسلامي غير "الهند"، فلهم مآثر علمية وذكريات خالدة في كلّ قسم من أقسام العلوم العقلية والنقلية في صورة مئات من الشروح والحواشي، والتعليقات سوى تصانيفهم المستقلّة فيها.

ينبغي لنا أن نلفت عناياتكم إلى أنّ الشرح له علاقة بالمتن كلّه، فيتحتم للشارح أن يكتب العبارات التوضيحية نظراً إلى عبارات المتن كلّه، ولكن على عكس ذلك تتّصل الحاشية بجزء خاصّ من المتن، فيقوم المحشي بالتعبير عن أفكاره وخواطره حول مواضع خاصة مختارة من المتن فقد يلفت انتباهة القراء إلى نكتة وقد يوضع كلمة غريبة وقد يجيب عن ما يرد عليه من الإشكال والاعتراض، وظهر بِما قلنا آنفاً: أنّ الشارح يهتمّ اهتماماً خاصًّا مخطّطاً مضبوطاً لشرح كتاب، فيختار له متناً خاصًّا تحت خطّة مرسومة، ثُمّ يشرح كلّ المتن أو جزء خاصًّا منه حسب ذوقه وطبيعته، وعلى العكس من ذلك ليس من اللازم مثل هذا الاهتمام والتخطيط للحواشي والتعليقات في كلّ حال، وتظهر هنا صورتان إلى حيز الوجود، فالمحشّي قد يكتب الحواشي على الكتاب كلّه من أوّله إلى آخره بكلّ اعتناء واهتمام، وقد يقوم بتصويب خطأ للكاتب أو المصنّف على الحاشية خلال مطالعة الكتاب أو يكتب شيئاً على الحاشية توضيحاً لعبارة أو تنبيهاً لنكتة، وهذه الصورة الأخيرة تظهر من العلماء الراسخين في العلم بصفة عامّة، فإنّهم يجمعون شتّى العلوم والفنون، فيحرّرون نفثات أقلامهم على ما يطالعونه من كتاب بأيّ فنّ كان، وهكذا تخرج حواشيهم القيمة وتعليقاتهم الغالية على كتب متنوّعة في فنون مختلفة إلى حيز الوجود والظهور.

قد مضى عديد من مثل هؤلاء العباقر والنوابغ في علماء "الهند" مثل ما ظهروا في العالم الإسلامي يزخر تأريخنا العلمي بثروات حواشيهم وتعليقاتهم. والآن أريد أن أتحدّث شيئاً عن حواشي الكتب الدراسية.

من الحقائق الناصعة أنّ الحواشي على الكتب الدراسية المتقرّرة الرائجة في المدارس الدينية لأهل السنّة والجماعة كانت لأهل السنة بصفه عامّة، وكانوا يعتنون بطبعها ونشرها أيضاً، ثُمّ دخل في هذا المجال العلمي بأواخر القرن التاسع عشر الميلادي بعض غير المسلمين أيضاً، وعلى رأسهم منشي "نول كشور"، ومن الظاهر أنهم كانوا يستهدفون به الربح التجاري والنفع المالي لا خدمة الدين، ثُمّ حدثت بعض الطوائف والفرق باسم المسلمين، وأنشأوا ما أنشأوا من المدارس، وشرعوا في هذا العمل أيضاً وقاموا بالظلم والاعتداء بعد كرّ الأيام ومرّ السنين، فطبعوا كثيراً من الكتب الدراسية بحواشيها وتعليقاتها بمحو أسماء المصنفين والمؤلّفين والمحشّين من أهل السنّة والجماعة ليظنّ القرّاء والدراسون أنّ المؤلّفين والمحشّين أيضاً يتّصلون بفرقة الناشر والطابع، وخلال هذه الفترة كتب بعض الحواشي الجديدة على بعض الكتب نقلت فيها العبارات بعينها من حواشي أهل السنّة والجماعة القديمة وشروحهم السابقة بدون إشارة إلى مصادرها وبلا تصريح بمراجعها، وما قاموا بهذا العمل إلاَّ لتحصيل الربح في التجارة واكتساب السمعة في الحياة الدنيا، ولكن بدأ هؤلاء الناشرون المبتدعون الضالّون يعدون عملية السرقة والسمعة والنفعية هذه من خدمات طائفتهم العلمية والدينية وأخذوا يذيعون صيتهم وقاموا بالدعاية أنّ الفضل في تأليف الكتب الدراسية وحواشيها وطبعها ونشرها يعود إلى طائفتهم، وليس لعلماء أهل السنّة والجماعة نصيب من هذا المجال.

لأجل هذه الدعاية الكاذبة المتواصلة طفق كثير من الطلاّب السنيين وعامّة القراء والدارسين يذهبون ضحايا لسوء الفهم، فكانت الحاجّة ماسة إلى أن يكشف قناع التلبيس عن وجوه هؤلاء الناشرين والطابعين، ويوضح أنهم بأيّ مهارة وفطانة ألقوا خدمات أهل السنّة والجماعه في أكياسهم، ولهذا السبب لفتت الزاوية البركاتية بـ"ماهره المقدّسة" والمسؤلون عنها والمتّصلون بها المؤسّسة الرئيسية المركزية البارزة لأهل السنّة والجماعة الجامعة الأشرفية "مبارك فور" إلى هذا العمل الجليل.

ومن بواعث الفرح والإبتهاج أنّ الجامعة الأشرفية قد استجابت هذا النداء، ولبت هذه الدعوة فقام شارح "صحيح البخاري" فضيلة المفتي محمّد شريف الحقّ الأمجدي البركاتي رحمه الله تعالى، وفضيلة العلاّمة ضياء المصطفى القادري المحدّث الكبير، وعزيز الملّة فضيلة العلاّمة عبد الحفيظ المصباحي أدام الله ظلالهما وغيرهم من العلماء والأساتذة بالجامعة بتأييد كامل وموافقة تامّة على هذا المقترح، وقام كبار علماء الجامعة الأشرفية وجهابذتهم بتأسيس مجلس البركات تحت إشراف فضيلة المحدّث الكبير حفظه الله تعالى، وعقدت جلسات عديدة حول تأليف التعليقات، والحواشي على الكتب الدراسية تحت عناية مجلس البركات واتّفق أعضاء المجلس والمشتركون في هذه الجلسات على ما يلي:

(١) ـ أن يطبع الكتب المحلاّة بحواشي أهل السنّة والجماعة في صورها الأصلية بتصريح اسم المصنّف والشارح والمحشّي والتي تطبع الآن بمحو أسماء المؤلّفين والمحشّين لأهل السنّة والجماعة.

(٢) ـ أن يهتمّ بطبع حواشي أهل السنة والجماعة التي لا تطبع الآن.

(٣) ـ أن تكتب الحواشي والتعليقات الجديدة على الكتب التي تحتاج إليها.

فوّض المحدث الكبير هذا العمل العلمي الهام الجليل لعدم توفّر الفرص والأوقات بكثرة المشاغل والرحلات الدعوية له إلى فضيلة الشيخ العلاّمة محمّد أحمد المصباحي حفظه الله تعالى عميد الجامعة الأشرفية، ومِمّا يبعث على السرور والغبطة أنّ هذا العمل قد ابتدأ ولو بشيء من التاخير والآن يستمرّ بالجامعة الأشرفية تحت إشراف فضيلته بكلّ اهتمام ورغبة وشوق، وتسير هذه القافلة العلمية نحو هدفها المنشود، وهذا الأمر مبعث طمانية وهدوء لنا، فإنّ الجامعة الأشرفية جامعة موثوق بها لأهل السنّة والجماعة في "الهند"، توجد هنا ظلال وارفة لإخلاص حافظ الملّة العلاّمة الشيخ عبد العزيز المحدّث المراد آبادي مؤسّس نفس الجامعة واجتهاده وتضحيتة وإيثاره، وتهب هنا رياح باردة روحانية للمشايخ البركاتية، وتتكون هيئتها التعليمية من الأساتذة البارعين والعلماء المهرة الذين يعترف الزمان بتبحّرهم في العلوم وسعة اطّلاعهم عليها

فبالنظر إلى توفّر هذه النعم الربانية نتيقن بأنّ عمل تأليف الحواشي والتعليقات هذا سوف يتمّ بكلّ أمانة علمية واجتهاد باحث وإخلاص وحب إن شاء الله تعالى المولى تعالى:

إنّ هذا الفقير البركاتي يقدم أسمي التهاني وأعطر التبريكات إلى حضرات المسؤلين عن الجامعة الأشرفية وأساتيذهم ومجلس البركات من أعماق القلب على أنهم تولّوا إتمام هذا العمل العلمي الهام، وأنا أشكر للعلماء الكرام والأساتذة الفخام الذين ساهموا بعلومهم في هذا الجهاد العلميّ ولرفقاء أهل السنة وحماتهم وأنصارهم المتألمين للمذهب والدين والذين قاموا بالمساعدة علماً وعملاً وقلماً ولساناً ومالاً وثروةً في هذا العمل الأساسي الجذري الهام، أدعوا الله تعالى أن يرزقهم أجمعين نجاحاً كاملاً في مقاصدهم وأهدافهم الجائزة في الدين والدنيا، وسلك بنا جميع أهل السنّة الصراط المستقيم بوسيلة حبيبه الأكرم صلّى الله تعالى عليه وسلّم ومشايخ السلسلة العالية القادرية البركاتية رضي الله تعالى عنهم أجمعين جعلنا تحت ظلال ظليلة وارفة لرحمته وفضله يوم القيمة بهذه الحواشي آمين بجاه الحبيب الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

الدكتور السيّد الشاه محمد أمين القادري البركاتي

صاحب سجادة الزاوية العالية البركاتية

مارهره المطهرة مديرية إيته يوبي

صاحب العقائد النسفيّة

هو الإمام الزاهد المبرز المتقن الفقيه الحنفي الأصولي المحدّث المفسّر المتكلّم مفتي الثقلين نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن علي بن لقمان النسفي أحد الأيِمّة المشهورين بالحفظ الكامل والضبط التامّ والقبول العامّ عند الأنام، كان يعلم الإنس والجنّ ولذلك قيل له: "مفتي الثقلين".

ولد بـ"نسف" سنة إحدى أو اثنتين وستين وأربع مئة و"نسف" بلدة من "تركستان" وتسمى "نخشب".

أخذ الفقه عن صدر الإسلام أبي اليسر محمّد البزدوي عن أبي يعقوب يوسف السياري عن أبي إسحاق الحاكم النوقدي عن الهنداوني عن أبي بكر الأعمش وأبي بكر الإسكاف وأبي القاسم الصفار والأعمش عن أبي بكر الإسكاف عن محمّد بن سلمة عن أبي سليمان الجوزجاني عن العالم الرباني الفقيه الزاهد الحافظ الإمام محمّد بن الحسن الشيباني رحمه الله تعالى، والصغار عن نصير بن يحيى عن محمّد بن سماعة عن الحافظ الفقيه القاضي الإمام أبي يوسف رحمه الله تعالى.

وسمع العلاّمة النسفي رحمه الله تعالى أبا محمّد إسماعيل بن محمّد التنوخي النسفي وأبا علي الحسن بن عبد الملك النسفي رحمهما الله تعالى وغيرهما من أجلّة الشيوخ والعلماء.

وتفقّه عليه ابنه أبو الليث أحمد بن عمر النسفي الذي كان معروفاً بـ«المجد» من أهل "سمرقند"، وروي عنه عمر بن محمّد بن عمر العقيلي والإمام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني صاحب "الهدايه" وأبوبكر أحمد بن علي بن عبد العزيز البلخي وأبو الفضل محمد بن عبد الجليل بن عبد الملك بن حيدر السمرقندي وأحمد بن موفق الدين خطيب "خوارزم" وأحمد بن موسى الكشتي وأبو عبد الله محمّد بن الحسن بن محمّد برهان الدين الكاساني وغيرهم من الأعلام.

قال السمعاني: كـان فقيهـاً فاضـلاً عارفـاً بالمـذهب والأدب صـنّف التـصانيف في الفقـه والحديث، ونظم "الجامع الصغير" أمّا مجموعاته في الحـديث فطالعـت منـها الكـثير فـصفحتها، فرأيت فيها من الخطأ وتغيير الأسماء وإسقاط بعضها شيئاً كثيراً وأراهـا غـير محـصورة، ولكـن كان مرزوقاً في الجمع والتصنيف كتب إليّ بالإجازة بجميع مسموعاته ومجموعاته ولم يمكن أن أدركه بـ"سمرقند" حيًّا وحدثني عنه جماعة، قال وإنما ذكرته في هـذا المجمـوع لكثـرة تـصانيفه وشيوع ذكره وإن لم يكن إسناده عالياً، وكـان مِمَّـن أحـبّ الحـديث وطلبـه ولم يـرزق فهمـه، وكان له شعر حسن مطبوع على طريقة الفقهاء والحكماء.

قال العلاّمة محدّث محي الدين أبو محمّد عبد القادر بـن أبي الوفـاء القرشـي الحنفـي في "الجواهر المضيئة" وله المنظومة، وذكره ابـن النجـار فأطـال، وقـال كـان فقيهـاً فاضـلاً مفسّراً محدّثاً أديباً مفتياً، وقد صنّف كتباً في التفسير والحديث والشروط.

وقـال صـاحب "الهدايـة" رحمـه الله تعـالى: سمعـت نجـم الـدين عمـر يقـول: أنـا أروي الحديث عن خمس مئة وخمسين شيخاً، قال وقرأت عليـه بعـض تـصانيفه وسمعـت منـه كتـاب المسندات للخصاف بقراءة الشيخ الإمام ظهير الدين محمّد بن عثمان، وقد جمع أسماء مـشايخة في كتاب سمّاه "تعداد الشيوخ" لعمر.

أمّا تصانيفه فهي كثيرة تدلّ على غزارة علمه وتوقد طبعه وفرط ذكائه وسعة اطّلاعه.

قال السمعاني: وصنف في كلّ نوع مـن العلـم في التفـسير والحـديث والـشروط، صـنّف قريباً من مئه مصنَّف، وقد استقريت مصنّفاته فرأيت فيها أوهامـاً كـثيرة، فعرفـت أنـه كـان مِمَّـن أحبّ الحديث وطلبه ولم يرزق مهلة التجريد. انتهى

قال صاحب "تاج التراجم": ومن ذا سلم من ذا. انتهى

قال طاش كبرى زاده: ولقد أنصف في هذا القول فرضي الله عنه وعن سائر المؤمنين.

ومن جملة تصانيفه:

١- "الإجارات المترجمة بالحروف المعجمة".   ٢- "الأشعار".

٣- "الأكمل الأطول في تفسير القرآن".   ٤- "بعث الرغائب لبحث الغرائب".

٥- "تاريخ بخاري".   ٦- "تطويل الأسفار لتحصيل الأخبار".

٧- "تعدّد الشيوخ".   ٨- "تيسير في علم التفسير".

٩- "الجمل المأثورة".   ١٠- "الخصائل في المسائل".

١١- "الخصائل في الفروع".   ١٢- "دعوات المستغفرين".

١٤- "القند في تاريخ علماء سمرقند" في عشرين مجلداً.

١٥- "مجمع العلوم".   ١٦- "المختار من الأشعار في عشرين مجلداً".

١٧- "المعتقد منظومة في الخلاف".   ١٨- "منهاج الدراية في الفروع".

١٩- "النجّاح في شرح أخبار كتاب الصحاح" أي: من "البخاري" و"مسلم".

٢٠- "نظم الجامع الصغير للشيباني في الفروع".   ٢١- "ياقوتة في الأحاديث".

٢٢- "يواقيت المواقيت في فضائل الشهور والأيام".٢٣- "العقائد النسفية".

وهي معروفة متداولة بين الناس، كذا في "هدية العارفين".

ويظهر من هذا أنّ "العقائد النسفية" من مصنّفات العلاّمة نجم الدين أبي حفص عمر بن محمّد النسفي، ويتأيد هذا بِما في "كشف الظنون" فإنّ صاحبه أيضاً قد عزاه إلى العلاّمة نجم الدين أبي حفص عمر بن محمّد النسفي.

ولكن العلاّمة الزرقاني رحمه الله تعالى قد صرّح في "شرح المواهب اللدنية" بأنّ "العقائد النسفية" التي شرحها العلاّمة سعد الدين التفتازاني رحمه الله من مصنّفات محمّد بن محمّد بن محمّد المعروف بـ«البرهان الحنفي النسفي» وهو غير عمر بن محمّد أبي حفص نجم الدين النسفي.

فقال ما نصه وكذا الشيخ سعد الدين التفتازاني في "شرح عقائد النسفي" أبي الفضل محمّد بن محمّد بن محمّد ثلاثة المعروف بـ«البرهان الحنفي» له مختصر "تفسير الرازي" ومقدّمة في الخلاف، وتصانيف كثيرة في علم الكلام وغيره، وأجاز للبرزالي وتوفّى سنة سبع وثمانين وستّ مئة وهو متأخر عن النسفي عمر بن محمد صاحب التفسير والفتاوى وغيرهما توفي سنة سبع وثلاثين وخمس مئة، وغير صاحب "الكنز" و"المدارك" و"المنار" وغيرها، واسمه عبد الله بن أحمد بن محمود، وغير أبي المعين ميمون بن محمّد، وكلّهم حنفيون من "نسف" بفتح النون والسين المهملة وبالفاء مدينة بـ"ما وراء النهر".

"شرح المواهب اللدنية" ج٥ ص٣٤٨ (خصائص هذه الأمة)

وقد جزم به في "الفوائد البهيئة" فقال ما نصه محمّد بن محمّد بن محمّد أبو الفضل البرهان النسفي أرّخ القاري وفاته سنة تسع وسبعين وستّ مئة، وتصنيفه في الكلام مشهور بـ"العقائد" الذي شرحه سعد الدين التفتازاني وغيره، كذا ذكره الزرقاني وغيره ص١٥٧.

وأرجوا أنّ الصحيح أنه من تصانيف عمر بن محمّد النسفي رحمه الله تعالى؛ لأنّ العلاّمة التفتازاني قد صرّح في أوّل كتابه بأنه من تصانيف عمر النسفي، ولا يخفى أنّ الشارح أعلم بالكتاب الذي يشرحه، فقد قال: وإنّ المختصر المسمّى بـ"العقائد" للإمام الهمّام قدوة علماء الإسلام نجم الملّة والدين عمر بن محمّد النسفي أعلى الله درجته في دار السلام، وبه جزم في "كشف الظنون" حيث قال: "عقائد النسفي" هو الشيخ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد المتوفى سنة ٥٣٧هـ وهو متن متين اعتنى عليه جم من الفضلاء، فشرحه العلاّمة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفّى سنة ٧٩١هـ.

وقد أقرّه العلاّمة الخيالي في حاشيته بحيث لم ينتقد عليه شيئاً، والعلاّمة عبد العزيز الفرهاري جزم به في "النبراس" بحيث ذكر ترجمة حياة نجم الملّة عمر بن محمّد النسفي رحمه الله تعالى، وسائر المحشّين أيضاً أقرّوا هذا الأمر، فالظاهر أنه من مصنّفات العلاّمة نجم الدين أبي الحفص عمر بن محمّد النسفي رحمه الله تعالى، والعلم بالحقّ عند الله سبحانه وتعالى.

توفّي نجم الملّة والدين ليلة الخميس الثاني عشر من جمادي الأولى سنة سبع وثلاثين وخمس مئة بـ"سمرقند"، حكي أنه أراد أن يزور جار الله الزمخشري في "مكّة"، فلَمَّا وصل إلى داره دقّ الباب ليفتحوه ويأذنوا له بالدخول، فقال الشيخ: من ذا الذي يدقّ الباب؟ فقال: عمر، فقال: جار الله انصرِف، فقال نجم الدين: عمر لا ينصرف، فقال الزمخشري: إذا نكّر صرف.

وعلى كلّ حال "العقائد النسفية" كتاب حافل في المسائل الكلامية على منهج أهل السنّة والجماعة محتوٍ على الفوائد الفرائد منطوٍ على القواعد والأصول خالٍ عن الحشو والزوائد، جامع موجز مقبول متداول بين الناس يثق به العلماء والشيوخ واعتنوا به اعتناء بالغاً كما يظهر مِمَّا قاله الشارح العلاّمة سعد الدين التفتازاني رحمه الله في أوَّل الشرح ونصّه، وإنّ المختصر المسمّى بـ"العقائد" يشتمل من هذا الفنّ على غرر الفوائد ودرر الفرائد في ضمن فصول هي للدين قواعد وأصول وإثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب.

وقد شرحه كثير من العلماء الكِبار ومن جملة شروحه.

١- "شرح العقائد" لشمس الدين أبي الثناء محمّد بن أحمد الأصفهاني المتوفى سنة تسع وأربعين وسبع مئة من الهجرة.

٢- "القلائد على العقائد" للشيخ جمال الدين محمود بن أحمد بن مسعود التونوي المتوفّى سنة سبعين وسبع مئة من الهجرة.

٣- "القول الوافي لشرح عقائد النسفي" لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن زين الدين أبي العدل قاسم.

٤- "الدرّة" للشيخ ابن حزم الأندلسي.

٥- "حلّ المعاقد في شرح العقائد" لليشخ ملاّ زاده الهروي الخيرزياني.

٦- "الفوائد القادرية في شرح العقائد النسفية" لعبد القادر أبي النصر محمّد إدريس بن محمّد محمود.

٧- "شرح العقائد" لعلاّمة سعد الدين التفتازاني المتوفّى سنة اثنتين وتسعين وسبع مئة من الهجرة النبوية.

المأخذ والمراجع

"مفتاح السعادة" ج١- "كشف الظنون" ج٢- "الفوائد البهيئة"، "الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية" ج١- "شرح الزرقاني على المواهب اللدنية"، "النبراس".

صاحب "شرح العقائد النسفية"

هو العلاّمة الإمام مسعود بن القاضي فخر الدين عمر بن المولى الأعظم برهان الدين عبد الله بن الإمام الرباني شمس الحقّ والدين الشيخ سعد الدين التفتازاني العالم بالنحو والصرف والمعاني والبيان والأصلين والمنطق وغيرها.

مولده: ولد العلاّمة التفتازاني في شهر صفر سنة اثنتي عشرة وسبع مئة من الهجرة النبوية بـ"تفتازان" من بلاد "خراسان" وأقام بـ"سرخس".

وقيل: مولده في سنة اثنتين وعشرين وسبع مئة يؤكّد هذا التأريخ إسماعيل باشا البغدادي في "هدية العارفين"، وقد نقله طاش كبرى زاده في "مفتاح السعادة" عن مولانا فتح الله الشرواني في أوائل "شرحه للإرشاد" للعلاّمة فاضل سعد الدين التفتازاني، قال الشرواني: لقد زرت مرقده المقدّس بـ"سرخس"، فوجدت مكتوباً على صندوق مرقده من جانب القدم ولد عليه الرحمة والرضوان في صفر سنة اثنتين وعشرين وسبع مئة.

وأقرّه مولانا عبد الحيّ الفرنجي محلّي في "الفوائد البهية" عن العلاّمة السيّد أحمد الطحطاوي، فقال التفتازاني: نسبة إلى "تفتازان" بلد بـ"خراسان" ولد فيها في صفر سنة اثنتين وعشرين وسبع مئة من الهجرة.

ولكنّ العلاّمة الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى يقرّر أنه ولد سنة اثنتي عشرة وسبع مئة من الهجرة، فإنّه كتب في "الدرر الكامنة" ما نصّه، وكان مولده العلاّمة التفتازاني سنة ٧١٢هـ على ما وجد بخطّ ابن الجزري وذكر لي شهاب الدين بن عرب شاه الدمشقي الحنفي أنّ الشيخ علاؤ الدين كان يذكر أنّ الشيخ سعد الدين توفّى سنة ٧٩١هـ عن نحو ثمانين سنة.

ونقل عنه هذا التاريخ العلاّمة جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالى، فقال في "بغية الوعاة"، قال ابن حجر: ولد سنة اثنتي عشر وسبع مئة من الهجرة وجزم به خير الدين الزركلي في "الأعلام".

شيوخه وأساتذته: لقد انضمّ العلاّمة التفتازاني إلى حلقة درس العلاّمة عضد الدين الأيجي الذي كان يدرس علم الكلام مع المنطق والبيان مع البديع، وعلم الأصول مع حقائق التنزيل، ولكن كانت ذكاوة العلاّمة التفتازاني قليلة محدودة، بل كان موصوفاً ببلادة الذهن وبلاهة العقل وتجمد الفؤاد من بين زملائه في الدرس.

قال في "شذرات الذهب": كان سعد الدين في ابتداء طلبه بعيد الفهم جدًّا، ولم يكن في جماعة العضد أبلد منه ومع ذلك، فكان كثير الاجتهاد ولم يؤيسه جمود فهمه من الطلب وكان العضد يضرب به المثل بين جماعته في البلادة، فاتّفق أن أتاه إلى خلوته رجل لا يعرفه، فقال له: قم يا سعد الدين لنذهب إلى السير.

فقال: ما للسير خلقت،أنا لا أفهم شيئاً مع المطالعة فكيف إذا ذهبت إلى السير ولم أطالع؟ فذهب وعاد، وقال له: قم بنا إلى السير، فأجابه بالجواب الأوَّل ولم يذهب معه فذهب الرجل وعاد، وقال له: مثل ما قال أوّلاً.

فقال: ما رأيت أبلد منك ألم أقل لك ما للسير خلقت؟

فقال له رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم: يدعوك مقام منزعجاً، ولم يتنعّل، بل خرج حافياً، حتى وصل إلى مكان خارج البلد به شجيرات، فرأى النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم في نفر من أصحابه تحت تلك الشجيرات، فتبسّم له، وقال: نرسل إليك المرّة بعد المرّة ولم تأت، فقال: يارسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم ما علمت أنك المرسل وأنت أعلم اعتذرت به من سوء فهمي وقلّة حفظي وأشكو إليك ذلك.

فقال له رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: افتح فمك وتفل له فيه ودعا له، ثُمّ أمره بالعودة إلى منزله وبشره بالفتح، فعاد وقد تضلع علماً ونوراً، فَلَمَّا كان من الغد أتى إلى

مجلس العضد وجلس مكانه، فأورد في أثناء جلوسه أشياء ظنّ رفقته من الطلبة أنها لا معنى لها لِما يعهدون منه، فلمّا سمعها العضد بكى وقال: أمرك يا سعد الدين إليّ، فإنّك اليوم غيرك فيما مضى، ثُمّ قام من مجلسه وأجلسه فيه وفخم أمره من يومئذ.

هذه هي المدرسة الأولى التي تلقى فيها العلاّمة التفتازاني العلوم والفنون وتضلع بالمعارف والحكم، والعلاّمة الأيجي رحمه الله أحد من أساتذته ومشايخ عصره الذين كانوا من أفذاذ الرجال في العلم والفنّ.

وأما العلاّمة الأيجي فهو ولد في "أيج" من نواحي "شيراز" بعد السبع مئة وكان صاحب مدرسة أنجب فيها تلامذة عظاماً، اشتهروا في العالم بالتبرّع في العلوم العقلية والنقلية والفنون الأدبية العربية، منهم العلاّمة سعد الدين التفتازاني والشيخ ضياء الدين العفيفي وغيرهما، وله تصانيف جليلة الشان تدلّ على غزارة علمه وبراعة فكره ومنها:

١- "المواقف" وهو كتاب جليل القدر رفيع الشان في علم الكلام شرحه السيد السند العلاّمة الشريف الجرجاني المتوفّى سنة ٨١٦ من الهجرة وغيره من الأعلام.

٢- "جواهر الكلام مختصر المواقف" شرحه شمس الدين محمّد الفناري.

٣- "العقائد العضدية" شرحه المحقّق الملاّ جلال الدين الدواني وعلّق عليه الملاّ عبد الحكيم السيالكوتي تعليقاً جيّداً.

٤- "الفوائد الغياثية" في المعاني والبيان لَخّصها من القسم الثالث من "مفتاح العلوم".

٥- "أخلاق عضد الدين" لخص فيه زبدة ما في المطوّلات.

٦- "أشرف التواريخ" وهو مختصر من بدأ الخلق.

٧- شرحه لكتب "منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل".

هذا هو العلاّمة عضد الدين الأيجي رحمه الله تعالى الذي أحد من شيوخ العلاّمة التفتازاني وأساتذته الذين تلمّذ عليهم ومنهم:

ضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمّد بن عثمان القزويني.

يسمّى ضياء الدين ويعرف بقاضي القرم العفيفي الشافعي أحد العلماء الأجلاّء تفقّه في بلاده وأخذ عن القاضي عضد الدين الأيجي وغيره، تبرز في العلم والفنّ حتى مالت إليه قلوب جماعة من الطلاّب حتّى أنّ العلاّمة التفتازاني قرأ عليه وسمع منه.

ومنهم قطب الدين محمّد بن محمّد الرازي.

اختلف في اسمه فقال العلاّمة ابن حجر العسقلاني في "الدرر الكامنة": هو محمود بن محمّد الرازي المعروف بـ«القطب التحتاني»، ويقال: اسمه محمد، وبه جزم ابن كثير وابن رابع وابن حبيب، وبالأول جزم الأسنوي كان أحد أيِمّة المعقول أخذ عن العضد وغيره، وقدم "دمشق" فشرح "الحاوي"، وكتب على "الكشاف" حاشية و"شرح المطالع والإشارات".

قال الأسنوي: كان ذا علوم متعددة.

قال ابن كثير: كان أوحد المتكلمين بالمنطق وعلوم الأوائل، وكان لطيف العبارة ضعيف العينين، وله مال وثروة.

قال العلاّمة ابن حجر العسقلاني: رأيت له سوالاً سأل فيه تقي الدين السبكي عن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: كلّ مولود يولد على الفطرة، وجواب السبكي له عمّا استشكله.

فنقض هو ذلك الجواب وبالغ في التحقيق والتدقيق، فأجابه السبكي وأطلق لسانه فيه ونسبه إلى عدم فهم مقاصد الشرع والوقوف مع ظاهر قواعد المنطق وبالغ في ذمه بسبب ذلك.

وقد سكن "القاهرة" إلى أن مات بها في ذي القعدة سنة ٧٦٦ هـ، وقد جاوز السبعين من عمره.

قال الأسنوي: وإنّما قيل له: «التحتاني» تمييزاً له عن قطب آخر كان ساكناً معه بأعلى المدرسة.

ومن أساتذة العلاّمة التفتازاني نسيم الدين أبو عبد الله.

هو محمّد بن سعيد بن مسعود بن مجد بن علي النيسابوري، ثُمّ الكارزوني الفقيه الشافعي ولد بـ"كارزون" سنة ٧٣٥ هـ بـ"كارزون" ونشأ بها واشتغل على أبيه وبرع في العربية وتبحّر في العلوم الدينية من الفقه والحديث وغيرهما، قال الإمام السيوطي رحمه الله تعالى: روى لنا عنه جماعة من شيوخنا المكيين وتوفّي في بلده سنة ٨٠١هـ، وله مؤلّفات جليلة الشان رفيعة القدر فمنها:

١- "شرح الجامع الصحيح للبخاري".

٢- "شرح مختصر التنبيه لعيسى البجلي".

٣- "شرح الأسانيد في رواية الكتب والمسانيد".

ومنهم أحمد بن عبد الوهاب القوصي يسمّى سعد الدين أحمد بن عبد الوهاب بن داود بن علي القوصي ولد ببلدة "قوص" درس علوم الشريعة ورحل إلى "القاهرة" وعاش فيها فترة واشتغل بالعلوم والفنون، ثُمّ رحل إلى "الشام".

في كتاب "شرح الأربعين للنووي" ص٤ يقول العلاّمة التفتازاني عن نفسه: أخبرني أحمد بن السيد عبد الوهاب المصري سماعاً عليه.

هذا يدلّ على تلمّذ العلاّمة التفتازاني على العلاّمة أحمد بن عبد الوهّاب القوصي.

تصانيف العلاّمة التفتازاني: له كتاب جليلة في شتّى العلوم تدلّ على جامعيته وبراعته في مجالات العلم والأدب منها.

١- "شرح العضد".

٢- "شرح التلخيص" وسماه بـ"المطوّل".

٣- وآخر أخصر منه سمّاه بـ"مختصر المعاني".

٤- شرح القسم الثالث من "مفتاح العلوم".

٥- "التلويح في شرح التوضيح" في الأصول.

٦- "شرح العقائد النسفية".

٧- "المقاصد".

٨- شرحه في الكلام قال في "النبراس": هو عظيم الفوائد، وفيه تحقيقات لم يسبقه إليها أحد.

٩- "شرح الشمسية" في المنطق.

١٠- "شرح تصريف الزنجاني".

١١- "الإرشاد" في النحو.

١٢- "تهذيب المنطق والكلام".

١٣- "حاشية الكشاف".

١٤- "حاشية شرح العضد على مختصر ابن الحاجب".

قال في "مفتاح السعادة" فرغ من تأليف:

١- "شرح التصريف" للزنجاني حين بلغ ستّ عشرة سنة في الليلة الخامس عشر من شعبان سنة ثمان وثلاثين وسبع مئة.

٢- ومن شرح "تلخيص المفتاح" يوم الأربعاء الحادي عشر من صفر سنة ثمان وأربعين وسبع مئة بـ"هراة"، قلت: وكان الافتتاح في يوم الإثنتين الثاني من رمضان في سنة اثنتين وأربعين وسبع مئة بـ"جرجانية" "خوارزم".

٣- ومن اختصاره سنة ستّ وخمسين وسبع مئة بـ"غجدوان".

٤- ومن "شرح الرسالة الشمسية" في جمادي الآخرة سنة اثنتين وخمسين وسبع مئة بـ"مزارجام".

٥- ومن "شرح التنقيح" في ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبع مئة بـ"كلستان" "تركستان".

٦- ومن "شرح العقائد" في شعبان سنة ثمان وستين وسبع مئة.

٧- ومن "شرح المختصر في الأصول" في ذي الحجّة حجّة سبعين وسبع مئة.

٨- ومن الرسالة الكريمة "الإرشاد" سنة ثمان وسبعين وسبع مئة كلّها بـ"خوارزم".

٩- ومن "مقاصد الكلام" وشرحه في ذي القعدة سنة أربع وثمانين وسبع مئة بـ"سمرقند".

١٠- ومن "تهذيب الكلام" في رجب.

١١- ومن شرح القسم الثالث من "مفتاح العلوم" في شوال كليهما في سنة تسع وثمانين وسبع مئة بظاهر "سمرقند".

١٢- وشرع في تأليف "الفتوى الحنفية" يوم الأحد التاسع من ذي القعدة سنة تسع وخمسين وسبع مئة بـ"هراة".

١٣- وفي تأليف "مفتاح الفقه" سنة اثنتين وثمانين وسبع مئة.

١٤- وفي "شرح تلخيص الجامع" سنة خمس وثمانين وسبع مئة كليهما في "السرخس".

١٥- وفي "شرح الكشاف" في الثامن عشر من ربيع الآخر سنة تسع وثمانين وسبع مئة بظاهر "سمرقند" والحاصل أنّ تصانيفه كثيرة وانتفع الناس بتلك التصانيف ولذا اشتهر ذكره وطار صيته حتى يقال: إنّه انتهت إليه معرفة العلوم بالمشرق.

مسلكه: قد أجمع الناس على أنّ السيد السند العلاّمة شريف الجرجاني كان حنفيًّا، لكنّهم اختلفوا في العلاّمة سعد الدين التفتازاني فطائفة جعلوه حنفيًّا اغتراراً بتصانيفه في الفقه الحنفي.

منهم "صاحب البحر الرائق" العلاّمة زين بن نجيم المصري، ذكره في ديباجه "فتح الغفار شرح المنار".

ونقله السيّد أحمد الطحطاوي في آخر حواشيه على "الدر المختار" حيث قال التفتازاني نسبة إلى "تفتازان" بلدة "خراسان"، ولد فيها في صفر سنة اثنتين وعشرين وسبع مئة وكان حنفيًّا، كما ذكره صاحب "البحر" في ديباجة "شرح المنار" وانتهت إليه رياسة الحنفية في

زمانه حتّى ولي قضاء الحنفية، وله تكملة "شرح الهداية" للسروجي و"فتاوى الحنفية" و"شرح تلخيص الجامع الكبير" و"التلويح حاشية التوضيح" لصدر الشريعة.

ومنهم العلاّمة عليّ القاري ذكره في "طبقات الحنفية": لكنّه قلب فجعل اسم أبيه اسمه واسمه اسم أبيه، فقال في «حرف العين» عمر بن مسعود سعد الدين التفتازاني.

وطائفة جلعوه شافعيًّا.

منهم صاحب "كشف الظنون" ذكره في مواضع.

ومنهم حسن چلپي فإنّه ذكر في بحث متعلّقات الفعل من حواشية على "المطوّل شرح تلخيص المفتاح" أنّ الشارح شافعي.

ومنهم الكفوي حيث قال في ترحمة السيد الشريف: كان التفتازاني من كبار علماء الشافعية، ومع ذلك له آثار جليلة في أصول الحنفية.

ومنهم العلاّمة الإمام جلال الدين السيوطي حيث قال في "بغية الوعاة": مسعود بن عمر بن عبد الله الشيخ سعد الدين التفتازاني الإمام العلاّمة عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والأصلين والمنطق وغيرها شافعي.

تلاميذه: إنّ العلاّمة التفتازاني ذاع صيت علمه وبسطة يده في مجال التدريس والتثقيف، فمالت إليه قلوب طلاّب المعرفة من مختلف أرجاء العالم، وهم في عدد كبير ونذكر عدّة منهم هنا:

(١) ـ حسّام الدين بن علي بن محمّد الأبيوردي، بفتح الهمزة والواو وسكون التحتية وكسر الباء وسكون الراء.

ولد سنة إحدى وستين وسبع مئة بـ"أبيورد" بلدة بـ"خراسان" ونشأبها، وكان هو وأبوه يعرف كلّ منهما فيها بالخطيب، ولذا قيل له الخطيبي واشتغل بتلقي العلوم على جماعة من كبار علماء عصره، ولازم العلاّمة التفتازاني ثُمّ رحل إلى "بغداد" وقرأ بها على العلاّمة الشهاب أحمد الكردي الحاوي في الفقه والغاية القصوى.

ثُمّ دخل "اليمن" واجتمع بالناصر ففوّض إليه التدريس ببعض المدارس، فوافقته المنية بها سنة ٨١٦ هـ.

ومن تصانيفه:

١- "حاشية على شرح مطالع الأنوار" للأرموي في المنطق والحكمة

٢- "ربيع الجنان في المعاني والبيان".

(٢) ـ برهان الدين حيدر بن محمّد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بـ«الصدر الهروي» ولد سنة ٧٨٠ هـ، قال عنه الإمام السيوطي كان علاّمة بالمعاني والبيان والعربية وأخذ عن التفتازاني.

ومن تصانيفه: ١- "الإيضاح في شرح إيضاح المعاني"

٢- "حاشية على الكشاف".

٣- "شرح فرائض السراجية".

٤- "شرح المواقف" في الكلام، وغير ذلك من المؤلّفات والمصنّفات.

(٣) ـ علاؤ الدين أبو الحسن علي بن مصلح الدين موسى بن إبراهيم الرومي الحنفي ولد سنة ٧٦٥هـ، وكان فقيهاً بارعاً ماهراً في علوم شتّى تخرج على السيّد السند والعلاّمة التفتازاني.

قال عنه صاحب "الضوء اللامع" وكان متضلّعاً عن العلوم ممن حضر في الابتداء غير أنه كان مبغضاً للناس لطيشه وحدّة مزاجه وجرأته.

وقال العلاّمة العيني: كان عالِماً محقّقاً بحاثاً ديناً، توفّي سنة ٨٤١ هـ ودفن بمقبرة باب النصر بـ"القاهرة".

(٤) ـ علاؤ الدين محمّد بن محمّد بن محمّد البخاري العجمي الحنفي، قال ابن حجر ولد سنة تسع وسبعين وسبع مئة ببلاد العجم ونشأ بـ"بخارى" وتفقّه على أبيه وعمّه العلاء عبد الرحمن.

وتلقّى العلوم الأدبية العربية والفنون العقلية عن العلاّمة التفتازاني وغيره ورحل إلى الأقطار واجتهد في الأخذ عن العلماء حتّى برع في المعقول والمنقول والمفهوم والمنطوق واللغة العربية توفّي سنة إحدى وأربعين وثمان مئة في الخامس من شهر رمضان.

(٥) ـ **حيدر بن أحمد** بن إبراهيم أبو الحسن الرومي الحنفي الرفاعي ولد بـ"شيراز" في حدود الثمانين وسبع مئة وقرأ على أبيه وغيره، وكان مِمَّن اجتمع به العلاّمة التفتازاني والعلاّمة السيّد الشريف الجرجاني.

تولي مشيخة قبة النصر وسكنها إلى أن مرض وطال مرضه، ثُمّ توفّي ليلة الاثنين الحادي عشر من ربيع الأوَّل سنة أربع وخمسين وثمان مئة من الهجرة، دفن بـ"باب الوزير".

(٦) ـ **علاؤ الدين** بن علي القوجحصاري.

قرأ على العلاّمة التفتازاني والعلاّمة الشريف الجرجاني وغيرهما من علماء عصره له "حاشية على شرح المفتاح" للعلامة التفتازاني.

(٧) ـ **الشمس الكريمي** هو محمّد بن فضل الله بن المجد أحمد الشمس الكريمي، ولد في حدود سنة ثلاث وسبعين وسبع مئة بـ"خوارزم"، ثُمّ انتقل به أبوه إلى "بخارى" فقرأ بها القرآن وأخذ النحو عن المولى عبد الرحمن، وكان يحضر عند العلاّمة التفتازاني ويأخذ عنه.

توفّي سنة إحدى وستين وثمان مئة، وكان إماماً علاّمة صالحاً متواضعاً، جم العلم كثير الحفظ، وكان في لسانه عقلة.

(٨) ـ **يوسف الجمال الحلاج الهروي الشافعي**: أخذ عن العلاّمة التفتازاني وغيره وتقدّم في الفضائل والكمالات و"شرح الحاوي"، قال عنه تلميذه النقي الحسني مِمَّن تشدّ له الرحال ويعول عليه في كشف المقال والحال زبدة الأفاضل الماهرين الماجد الهمّام جمال الدنيا والدين.

(٩) ـ **فتح الله بن عبد الله الشرواني**: أخذ عن العلاّمة التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني العلوم العقلية والشرعية.

ومن تصانيفه شرح كتاب "إرشاد الهاوي في النحو" توفّى سنة ٨٥٧ هـ هؤلاء نبذ من العلماء الجهابذة مِمَّن تلمذوا على العلاّمة التفتازاني وتلقّوا منه العلم والمعرفة مشافهة، وارتووا من مناهله الشريفة واستمعوا إلى كلماته القيمة وأرشاداته النافعة.

وهناك مجموعات كبيرة من الأساتذة والمفكّرين الذين تلمّذوا على تصانيفه وأخذوا منها علماً جَمًّا ومعرفة واسعة، وهم في عدد كبير لا يمكن إحصائهم.

ثناء العلماء عليه:

إنّ العلاّمة التفتازاني رحمه الله كانت له مكانة عالية فيما بين العلماء الكبار حتّى أنهم قد أثنوا عليه خيراً أو وصّفوه بالفضائل والكمالات، قال العلاّمة ابن حجر العسقلاني في "الدرر الكامنة" ج ٤ ص٣٥٠ مسعود بن عمر التفتازاني العلاّمة الكبير.

وبعد إيراد تصانيفه قال، وله غير ذلك من التصانيف في أنواع العلوم الذي تنافس الأيِمّة في تحصيلها والإعتناء بها، وكان قد انتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول بالمشرق، بل بسائر الأمصار لم يكن له نظير في معرفة هذه العلوم مات في صفر سنة ٧٩٢ هـ ولم يخلف بعده مثله.

وقال ابن خلدون في مقدّمته: ولقد وقفت بـ"مصر" على تأليف متعدّدة لرجل من عظماء "هراة" من بلاد "خراسان" يشهر بسعد الدين التفتازاني منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان تشهد بأنّ له ملكة راسخة في هذه العلوم، وفي أثنائها ما يدلّ على أنّ له إطّلاعاً على العلوم الحكمية وقدماً عالية في سائر الفنون العقلية.

وقال العلاّمة الكفوي: كان التفتازاني من كِبار علماء الشافعية، ومع ذلك له آثار جليلة في أصول الحنفية، وكان من محاسن الزمان لم تر العيون مثله في الأعلام والأعيان وهو الأستاذ على الإطلاق، والمشار إليه بالأشقاق والمشهور في ظهور الآفاق والمذكور في بطون الأوراق، اشتهرت تصانيفه في الأرض وأتت بالطول والعرض حتّى أنّ السيّد الشريف في مبادي

التأليف وأثناء التصنيف كان يغوص في بحار تحقيقه وتحريره ويلتقط الدرر من تدقيقه وتسطيره ويعترف برفعة شأنه وجلالته وقدر فضله وعلوّ مقامه ذكره في "الفوائد البهية".

قال العلاّمة جلال الدين السيوطي في "بغية الوعاة": الشيخ سعد الدين التفتازاني الإمام العلاّمة عالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان و الأصلين والمنطق و غيرها، تقدّم في الفنون واشتهر ذكره وطار صيته وانتفع الناس بتصانيفه وكان في لسانه لكنة، وانتهت إليه معرفة العلوم بالمشرق هذا هو العلاّمة التفتازاني في عيون العلماء البارزين في العلم والفنّ الذين يفتخر بهم العلاّم وتعتر بتصانيفهم الجامعات ومراكز الكتب.

وفاته:

اختلف العلماء في تاريخ وفاته اختلافاً بيّناً، فبعضهم يقولون: بأنه توفّي سنة اثنتين وتسعين وسبع مئة من الهجرة، وهو الذي اختاره العلاّمة ابن حجر العسقلاني والعلاّمة عبد العزيز الفرهاروي صاحب "النبراس".

وبعضهم يقولون: بأنه توفّي سنة إحدى وتسعين وسبع مئة من الهجرة، وهو الذي ذهب إليه العلاّمة السيوطي والشيخ علاؤ الدين وغيرهما.

قال في "النبراس": إنّه كان مقرّباً معظّماً عند السلطان الأمير تيمور الأعرج، فقدم السيد السند الشريف العلاّمة الجرجاني، واعترض على عباره السعد العلاّمة التفتازاني من "شرح الكشّاف" في اجتماع الإستعارة التبعية والتمثيلية في قوله تعالى: ﴿أُوْلَـٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة : ٥] فجرى المناظرة بين العلاّمتين في محفل الأمير فحكما بينهما النعمان المعتزلي، فرجّح قول الشريف فرفع السلطان منزلته وحطّ منزلة السعد، وكان هذا في سنة إحدى وتسعين وسبع مئة، ثُمّ توفّي السعد يوم الاثنين ثاني المحرم من السنة الثانية بعد تسعين وسبع مئة.

ثُمّ قدم الشيخ محمّد بن الجزري فجرى بينه وبين الشريف مناظره في سنة ستّ وثمان مئة فغلب الجزري، فرفع الأمير منزلته وحطّ منزلة الشريف، وهذا الكلّ من سوء فهم الأمير، فإنّ الإفحام في مسئلة واحدة لا يوجب نقصاً في علم العالِم، والله بكلّ شيء عليم.

"شرح العقائد النسفية": إنّ شرح العقائد النسفية للعلاّمة سعد الدين التفتازاني من الكتب المعتمدة المقبولة في علم الكلام، قد حقّق فيه الشارح عن المسائل الخلافية تحقيقاً لم يسبقه إليه أحد ردّ على الفرق الباطلة، وأبطل ما تمسكّوا به من الشبهات، وحقّق منهج أهل السنّة بالبراهين القطعية التي لا يأتيها الباطل لا من بين يديها ولا من خلفها.

والحقّ أنّ "شرح العقائد النسفية" لم يدع قاعدة من أصول العقائد الدينية إلاّ وأتي عليها ولم يترك من أمّهاتها ومهمّاتها مسئلة إلاّ وقد صرّح بها أو أومأ إليها، فهو كتاب فيه نور وهدى للنّاس، ولذا قد اعتنى به جماعة كبيرة من العلماء الكِبار، واهتمّوا بالتعليق والتحشية عليه.

ومن تلك الحواشي:

١- حاشية المولى أحمد بن موسى الشهير بـ«خيالي» المتوفّى بعد سنة ستين وثمان مئة من الهجرة.وهي مقبولة سلك فيها مسلك الإيجاز يمتحن بها الأذكياء من الطلاب، يقال:

ماخذه:

حاشية ابن أبي الشريف القدسي من تلامذة ابن الهمّام مات سنة ٩٠٣ هـ، وقال في تاريخ تأليفه: في أواخر رمضان سنة اثنتين وستين وثمان مئة حلّ سوّد لـ"شرح العقائد" أوّله «أمّا بعد الحمد لمستاهله... إلخ».

قال فدونك أيّها الساري بهذا "النبراس" كتاب فيه نور وهدى للناس أرشدك إلى المكامن الخفية من "شرح العقائد النسفية".

٢- حاشية رمضان بن محمّد وهي مشهوره بـ"حاشية رمضان آفندي".

٣- حاشية الشيخ محمّد بن محمّد الشهير بـ«ابن العرس» الحنفي المتوفّى سنة اثنتين وثلاثين وتسع مئة ومن الهجرة.

٤- حاشية المولى مصلح الدين مصطفى القسطلاني المتوفّى سنة إحدى وتسع مئة أوّلها «الحمد لمن وجب له الوجود... إلخ»، وهو المشهور بـ"حاشية الكستلي".

٥- حاشية المولى علاء الدين علي بن محمّد المعروف بـ"مصنّفك" المتوفّى سنة خمسين وسبعين وثمان مئة من الهجرة.

٦- حاشية المولى عصام الدين إبراهيم بن محمّد الأسفرائني المتوفى سنة خمس وأربعين وتسع مئة من الهجرة.

وأوّل "حاشية العصام" «الحمد لله الذي دعانا إلى دار السلام... إلخ»، وهي حاشية تامّة لطيفة العبارة دقيقة الإشارة كما هو دأب المحشّي في مؤلّفاته أكبر حجماً من حاشية "الخيالي" و"الكستلي".

٧- حاشية المولى إلياس بن إبراهيم السينابي أوجز في التحرير مع إيفائه المراد بأحسن التعبير.

٨- حاشية منصور الطبلاوي الشافعي، وهي معروفة بـ"مطلع بدور الفوائد ومنبع جواهر الفرائد".

٩- حاشيه المولى أحمد البردعي وهي حاشية ممزوجة كـ"حاشية رمضان".

أولها «الحمد لله الذي نصب رأيات وجوب وجوده في كواهل... إلخ» علّقها وأهداها إلى السلطان خليل الله بن الشيخ إبراهيم الشرواني ووصل فيها إلى بحث الإيمان.

١٠- حاشية المولى الفاضل السيّد محمّد بن حميد الكفوي وهي حاشية مبسوطة تعرض فيها لأكثر الحواشي.

١١- حاشية العلاّمة محمد بن أبي شريف القدسي المتوفّى سنة خمس وتسع مئة اسمها "الفرائد في حلّ شرح العقائد".

١٢- حاشية شهاب الدين أحمد العيني أخذ بعض ما كتبه من الفوائد من حاشية شيخه وهو محمّد بن أحمد بن علي البهوتي بالتماس بعض الأعيان.

١٣- حاشيه القاضي شهاب أحمد بن يوسف الحصنكيفي السندي المتوفّى سنة خمس وتسعين وثمان مئة سمّاه بـ"تحفة الفوائد لشرح العقائد".

١٤- حاشية المولى علاؤ الدين علي العربي المتوفّى سنة إحدى وتسع مئة من الهجرة.

١٥- حاشية مولانا محمّد حسن السنبلي المتوفّى سنة خمس وثلاث عشرة مئة من الهجرة، وهي معروفة "بنظم الفرائد".

١٦- "النبراس" للعلاّمة عبد العزيز الفرهاري وهو شرح جيّد لـ"شرح العقائد" محتوٍ على تحقيقات بديعة تهتزّ بها القلوب والأذهان.

١٧- "فرائد القلائد وغرر الفوائد على شرح العقائد" للشيخ علي بن علي بن أحمد البخاري وهو شرح ممزوج مبسوط.

١٨- حاشية المولى حكيم الشاه محمّد بن مبارك القزويني المتوفّى في حدود سنة عشرين وتسع مئة.

١٩- حاشية الشيخ محمّد بن قاسم الغربي المتوفّى سنة ثمان عشرة وتسع مئة.

٢٠- حاشية المولى سنان الدين يوسف الحميدي المتوفّى سنة اثنتي عشر وتسع مئة.

هذا نبذ من الحواشي والتعليقات على "شرح العقائد النسفية".

وقد خرج أحاديث "شرح العقائد" العلاّمة جلال الدين السيوطي والمولى علي بن محمّد القاري المكّي المتوفّى سنه أربع عشرة وألف من الهجرة.

المصادر والمراجع:

"كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون" ج٢، "مفتاح السعادة" ج١، "الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة" ج٤، "بغية الوعاة في طبقات اللغوين والنجاة"، و"الفوائد البهية في تراجم الحنفية"، "الأعلام"، "شذرات الذهب" ج٦، "مقدّمة ابن خلدون" ج٣ ،"هدية العارفين"، "النبراس".

صاحب "ميزان العقائد" وشرحه

هو الشيخ الإمام العلاّمة المحدّث عبد العزيز بن الشاه ولي الله بن عبد الرحيم العمري الدهلوي.

ولد ليلة الخميس في الخامس والعشرين من رمضان المبارك سنة تسع وخمسين ومئة وألف من الهجرة، كما يدلّ عليه اسمه المؤرّخ غلام حليم.

حفظ القرآن الكريم وأخذ العلم عن أبيه الكريم فقرأ عليه وتبرع في العلوم والفنون حتّى حصلت له ملكة راسخة، وفاق أقرانه في الفضائل والكمالات وتخرج حينما كان عمره ستّ عشرة سنة وتكرم بعمامة الإجازة، والخلافة بيد الشيخ الشاه فخر الدين محمّد الجشتي توفّى أبوه سنة وسبعين ومئة وألف من الهجرة، فحلّ محلّ أبيه وجلس مجلسه وتولّى الدعوة والإرشاد وكان يرغب إلى التدريس والإفادة، فدرس وأفاد حتّى صار مقصد العلماء والطلاّب وقصد إليه الناس على كلّ ضامر من كلّ فج عميق، وتلمّذوا عليه ووردوا عليه ورد الظمأن علي الماء، فارتووا من مناهل علومه ومعارفه حقّ الارتواء، وصارو نوابغ الدهر في مختلف المجالات من العلم والفنّ، تلاميذه في عدد كثير لا يمكن إحصائهم حتّى قال قائل: تصل سلسلة الاكتساب لأغلب علماء "الهند" إليه في علم الحديث الشريف، ومن أشهر تلاميذه:

(١) العلاّمة الكبير قطب العالم الشيخ السيد آل رسول الأحمدي المارهروي قدس سرّه العزيز.

(٢) العلاّمة فضل حقّ العمري الخير آبادي.

(٣) العلاّمة المفتي صدر الدين خان رحمه الله تعالى.

(٤) العلاّمة الشاه فضل الرحمن غنج المراد آبادي قدّس سره.

(٥) الشيخ الشاه غلام علي بن أخ الشيخ العلاّمة مخصوص الله رحمه الله.

(٦) الشيخ الشاه سلامة الله الكشفي البدايوني رحمه الله.

(٧) العلاّمة الشاه أبو سعيد المجدّدي رحمه الله.

(٨) العلاّمة منوّر الدين الدهلوي رحمه الله.

وهؤلاء العلماء الأجلاّء كلّهم قد قاموا بخدمات جلية في نشر التعاليم الإسلامية وإشاعة الأصول الدين على منهج أهل السنّة والجماعة، وقاوموا جميع ما أثير من الشبهات والفتن حول عقائد المسلمين كفتنة الوهابية التي تولاها إمام الطائفة إسماعيل الدهلوي في "الهند" لإضلال عامّة المسلمين عن سواء الطريق، فتلاميذ المحدّث الدهلوي عارضوا فتنة الوهابية حقّ المعارضة، وجاهدوا في هذا السبيل باللسان والقلم حتّى أنقذوا الناس عن مكائد الوهابية ودسائسهم.

والمحدّث الدهلوي كان متصلّباً في الدين شديد الملازمة لآثار أهل السنّة والجماعة متقيّداً بالأصول الأشعرية والماتريدية ومقلّداً للإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه منكراً على البدعات والمنكرات أشدّ الإنكار، وكتابه "تحفة الإثني عشرية" أدلّ دليل عليه ردّ في هذا الكتاب على معتقدات الروافض أبلغ الردّ، وقلع أصول أباطيلهم بأدلّة قطعية، ولَمَّا أثار إسماعيل الدهلوي الشكوك والشبهات وفتن عامّة المسلمين وأضلّهم، وخلع ربقة التقليد للأيمّة المجتهدين في الشرع، وجعل رسوم أهل السنّة والجماعه كفراً وشركاً، أطلع المحدّث الدهلوي وسائر أعضاء العشيرة على ضلالاته غضبوا عليه أشدّ الغضب وأنكروا عليه أبلغ الإنكار حتّى همّ المحدّث الدهلوي أن يصنف كتاباً مستقلاً في الردّ على ضلالته كما صنّف في الردّ على الروافض "تحفة الإثني عشرية"، لكن منعه ضعف بصره وازدياد مرضه يوماً فيوماً، ومِمَّا يدلّ على غضبه أنه وهب أمواله أسباطه وغيرهم وملكم إياها، ولم يعط إسماعيل الدهلوي شيئاً مع أنه كان من أعضاء عشيرة، بل كان ابن أخيه.وللمحدّث الدهلوي تصانيف كثيرة تدلّ على براعته ونبوغه في العلوم الدينيّة والفنون العقلية أشهرها:

(١) تفسير القرآن الكريم المسمى بـ"فتح العزيز" بالفارسية، وهو في مجلدات كبار ضاع معظمها في ثورة "الهند"، ولم يبق منها إلاّ مجلّدان من أوّل وآخر.

(٢) "الفتاوى في المسائل المشكلة" في مجلّدين.

(٣) "تحفة إثنا عشرية" في الردّ على الروافض، وهو كتاب حافل في الموضوع أتي فيه بأبحاث لم يسبقه إليها أحد.

(٤) "بستان المحدّثين" وهو فهرس كتب الحديث وتراجم أهلها ببسط وتفصيل.

(٥) "ميزان البلاغة" متن متين في علوم البلاغة.

(٦) "ميزان الكلام" لعلّه ميزان العقائد، فيه ثلاث مقالات وخاتمة، الأولى تتعلّق بالإلهيات، والثانية تتعلّق بالنبوّات، والثالثة تتعلّق بالمعاد، والخاتمة تتعلّق بمسائل شتّى.

(٧) "شرح ميزان العقائد" وهو شرح جامع قد أوضح فيه المغلقات وحلّ المبهمات، وأقام أدلّة قوية على كلّ عقيدة ونقح المسائل حقّ التنيقح.

(٨) "السرّ الجليل في مسئلة التفضيل" رسالة في تفضيل الخلفاء بعضهم على بعض.

(٩) "سرّ الشهادتين" رسالة جيّدة في ذكر شهادة الحسنين الكريمين رضي الله تعالى عنهما.

(١٠) "رسالة له في الأنساب".

(١١) "رسالة في الرؤياء".

وله مصنّفات في المنطق والحكمة أيضاً، فمنها:

(١) "حاشية على مير زاهد" رسالة.

(٢) حاشية على "مير زاهد على ملاّ جلال".

(٣) حاشية على "مير زاهد على شرح المواقف".

(٤) حاشية على "شرح هداية الحكمة" للصدر الشيرازي.

وكان شاعراً جيّداً في العربية والفارسية له كثير من القصائد، لكن لا يسعها المقام توفّي رحمه الله تعالى بعد صلاة الفجر يوم الأحد السابع من شوال سنة تسع وثلاثين ومأتين وألف من الهجرة، ودفن بمدينة "دهلي" عند مرقد والده.

الماخذ: "تذكرة مشايخ قادرية" في الهامش ص٣٦١ "سوانح أعلى حضرت" ص١٥٧.

باسمه وحمده تعالى وتقدّس

صاحب "جمع الفرائد بإنارة شرح العقائد"

٢٢ ١٤هـ

فضيلة الأستاذ صدر الورى القادري المصباحي

أستاذ الجامعة الأشرفية بـ"مباركفور" "أعظم جره"

أعدّه: محمّد سليم البركاتي البريلوي المتعلّم بالسنة الأخيرة لصفّ الفضيلة بالجامعة الأشرفية "مباركفور" "أعظم جره".

اسمه ونسبه: صدر الورى بن الحاج عبد الحميد بن الحاج دين محمّد.

مولده ومنشأه: قد تولّد في سنة اثنتين وسبعين وتسع مئة بعد الألف من الميلاد ١٩٧٢ في أسرة دينية بقرينة "منهدوبار" من مديرية سنت كبير نغر (بستي) "أتر براديش" "الهند" ونشأ وسكن هناك.

حياته وتعلمه: بدأ تعلّمه بالقرآن الكريم والكتب الأردية والعربية والفارسية الإبتدائية من "نحو مير" و"الميزان" و"گلسان" و"بوستان" للشيخ مصلح الدين السعدي الشيرازي بدارالعلوم لأهل السنّة شمس العلوم بـ"منهدوبار" على الأستاذ شرافت حسين المصباحي وغيره بكلّ رغبة ونشاط.

وكانت تبدؤ عليه من صغره أثار السعادة والخير فلم يمض كثير زمن حتّى برع في اللغة الأردية والفارسية والقواعد الإبتداييه من النحو والصرف، ثُمّ ارتحل إلى "مباركفور" بمديرية "أعظم جره" يو بي "الهند" ليأخذ العلوم المتداولة أو لفنون الرائجة من جهابذة العلوم والفنون فالتحق بالجامعة الأشرفية بالصفّ الثاني في سنة ثلاث وثمانين وتسع مئة بعد الألف من الميلاد ١٩٨٣، فلم يمض كثير من الزمان حتّى طار صيت ذكائه وفطائته وقوّة حفظه وبذل جهده في سبيل أخذ العلوم والفنون في الجامعة، قال المحدّث الكبير فضيلة العلاّمة الشيخ ضياء

المصطفى القادري حفظه الله تعالى تعريفاً به في جمع حاشد من العلماء والطلاّب إنّ مثله لا ينجبه الزمان إلاَّ بعد عشرات أعوام.

إنّ فضيلة الأستاذ قد مكث في هذه الجامعة سبعة أعوام، وأخذ العلوم المتداولة والفنون الرائجة على وفق منهجها الدراسي بجدّ واجتهاد وفهم واتّقان من نوابغ علماء الجامعة وكبار فضلائها وحذاق المدرّسين في الدرس والتدريس، ونحن نذكر أسماء هؤلاء العباقر الذين أخذ منهم المحشّي المؤقّر العلوم المتداولة في ما يلي:

(١) المحدّث الكبير ممتاز الفقهاء فضيلة العلاّمة ضياء المصطفى القادري المصباحي.

(٢) فضيلة العلاّمة عبد الشكور الكياوي المصباحي.

(٣) شيخ القرآن فضيلة العلاّمة الشيخ عبد الله خان العزيزي المصباحي.

(٤) الأستاذ المحقّق فضيلة العلاّمة الشيخ محمّد أحمد الأعظمي المصباحي.

(٥) فضيلة الشيخ أسرار أحمد الأعظمي المصباحي.

(٦) فضيلة الشيخ محمّد نصير الدين البلاموي المصباحي.

(٧) فضيلة الشيخ المفتي محمّد نظام الدين الرضوي المصباحي.

(٨) فضيلة الشيخ إعجاز أحمد الأعظمي المصباحي.

(٩) فضيلة الأستاذ عبد الحقّ الرضوي المصباحي.

(١٠) فضيلة الأستاذ محمّد شمس الهدى خان الرضوي المصباحي.

(١١) فضيلة الأستاذ غلام حسين المباركفوري المصباحي.

(١٢) أستاذ القرّاء حضرة المقري أبو الحسن المصباحي حفظهم الله تعالى.

وتخرج على أيدي الشيوخ الكرام وأساتذته العظام بمناسبة عرس حافظ الملة والدين العلاّمة الشاه عبد العزيز المحدّث المراد آبادي مؤسس الجامعة ١٣١٢ هـ/ ١٣٩٦هـ رحمه الله تعالى في أوّل شهر جمادي الآخرة سنة ١٤١٠ من الهجرة المصارف ٣٠ دسمبر سنة ١٩٨٩ من الميلاد وأخذ الشهادة النهائية بالدرجة الممتازة.

على كرسي التدريس:

لَمّا فرغ من تحصيل العلوم العقلية والنقلية ومعرفة الأصول والفروع توجّه إلى التدريس والإفادة، فاختاره أستاذه الجليل ومؤسّس الجامعة الأمجدية الرضوية المحدّث الكبير فضيلة العلاّمة ضياء المصطفى القادري المصباحي حفظه الله تعالى مدرّساً بالجامعة الأمجدية الرضوية بـ"غوسي" مديرية "مئو"، وقد ظل فيها ستة أعوام يدرس الدراسات العليا بكلّ رغبة.

ثُمّ دعاه مدرّساً إلى الجامعة الأشرفية بـ"مباركفور" مديرية "أعظم جره" رئيس مجلسها الإداري عزيز الملة العلاّمة الشاه عبد الحفيظ حفظه الله تعالى سنة ١٩٩٦ من الميلاد، فلا يزال يدرّس فيها الدراسات العليا من العلوم الدينية والفنون العقلية حقّ التدرسي، ويميل إليه الطلاّب لأخذ المطالب العلمية والفكرية فيلقى إليهم تحقيقات نادرة بطريق بديع، ولذلك حصل له مكانة رفعية مرموقة في مجال التعليم والتحقيق والتفهيم والتدريس في مدّة قصيرة، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

وإنّه من أفاضل الشبان في هذا العصر لقد رزقه الله تعالى ذهناً متيناً ونظراً ثاقباً وفهماً كاملاً في الفقه والأصول وعلم الكلام ومباحثه ومسائله كما يظهر من تعليقاته على "شرح العقائد" ومقالاته ومؤلّفاته الأخرى، وله شغف زائد بالعلم والتحقيق وملكة بديعة في العلوم المتداولة ويد طولى في الأدب العربي.

وإنّه من أهل السنّة والجماعة شديد الاعتصام بالكتاب والسنّة وسلف الأمّة متصلّب في الدين المتين يحقّق معتقدات أهل السنّة والجماعة، ويرد على الفرق الضالّة وأهل البدع والأهواء بالدلائل والبراهين في أضواء القرآن والحديث، وأقوال علماء الإسلام والمسلمين ويشمر ذيله لمقاومة سهامهم الباطلة إلى العقائد الحقّة كما يظهر من مؤلّفاته ومقالاته خاصّة من تعليقاته على هذا الكتاب.

ويحبّ المجدّد الأعظم الإمام الأكبر الشيخ أحمد رضا القادري البركاتي(١٢٧٢هـ-١٣٤٠هـ) عليه رحمة الباري حبًّا جَمًّا، ولأجل ذلك بايع في زمن التعليم سنة ١٩٨٧ من الميلاد

على يد حفيده تاج الإسلام والمسلمين فضيلة العلاّمة الشاه المفتي أختر رضاخان القادري الأزهري حفظه الله تعالى في السلسلة العالية القادرية.

وقد أجازه للقرآن والحديث المحدّث الكبير ممتاز الفقهاء فضيلة العلاّمة المفتي ضياء المصطفى القادري حفظه الله الباري والعلاّمة الشيخ المفتي عبد الحكيم شرف القادري أدام الله تعالى ظله علينا.

إنتاجه العلمي:

له مقالات هامّة ورسالات قيمة حول عناوين متنوّعة علمية وفكرية قد صدرت وطبعت في مجلاّت مؤقرة من "الهند" باللغة العربية والأردية، ومن أهمّ انتاجه ما يلي:

١- استعراض تحقيقي لاتهام الرأي على إمامنا الأعظم أبي حنيفة. (**امام اعظم ابو حنیفہ پر الزام قیاس کا تحقیقی جائزہ**)

٢- "فقاهة صدر الشريعة العلاّمة أمجد علي الأعظمي رحمه الله في ضوء الفتاوى الأمجديه". (**صدر الشریعہ کی فقہی بصیرت فتاوی امجدیہ کی روشنی میں**)

٣- "الأضواء على تعليقات صدر الشريعة على شرح معاني الآثار" للإمام الطحاوي. (**صدر الشریعہ کا حاشیہ طحاوی تحقیق کے آئینے میں**)

٤- استعراض تحقيقي لِما أثير من الشبهات حول "كنز الإيمان في ترجمة القرآن"، للإمام المجدّد أحمد رضا خان القادري.

٥- "نزهة القاري والردّ على منكري التقليد". (**نزہۃ القاری اور رد غیر مقلدیت**)

٦- "نظرة على الرحلة إلى القمر في الإسلام". (**اسلام اور چاند کا سفر۔ایک مطالعہ**)

٧- "المحدّث الكبير حياته وخدماته". (**محدثِ کبیر حیات وخدمات**)

٨- "هل يجوز التصغير في حضرة الرسالة"؟ (**شان رسالت اور تصغیر؟**)

هذه رسالة جامعة علمية نادرة قد أثبت فيها عدم جواز التصغير في حضرة الرسالة بأدلّة قوية.

وله مقالات وكتب أخرى لم تطبع إلى الآن مع كثرة فوائدها، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمر منها ما يلي:

(١) "شرح حواشي القطبي" للسيّد الشريف على بن محمّد بن علي الجرجاني. (٧٤٨هـ/ ٨١٦هـ)

(٢) وقد حوّل "منير العين في حكم تقبيل الإبهامين" للمجدّد الأعظم الإمام أحمد رضا خان القادري عليه رحمة الباري من الأردية إلى العربية السهلة الفصيحة.

(٣) وقد قام بجمع نبذ من الفوائد الحديثية وتعريبها من "العطايا النبوية في الفتاوى الرضوية" للإمام الأكبر الشاه أحمد رضا القادري، بأمر شارح "صحيح البخاري" فضيلة المفتي محمد شريف الحق الأمجدي رحمه الله تعالى، لكن قد انقطعت سلسلة الجمع والتعريب بعد وفاة الشيخ رحمه الله.

جمع الفرائد بإنارة شرح العقائد:(١٤٢٢ هـ)

إني قد تصفحت هذه التعليقات ووقفت على كلّ فصل منها خلال تصحيح البروف وبياض الطبع، فوجدت فيها كثيراً من الفوائد الغالية لطلبة المدارس الإسلامية؛ لأنّ فضيلة الأستاذ وقد أوضح مباحث الكتاب إيضاحاً تامًّا بألفاظ سهلة أو أساليب جيّدة مع ما أورد فيه من عقائد الفرق الضالّة من هذا الزمان من الوهابية والديابنة في ضمن شرح مسائل علم الكلام وردّ عليهم ردًّا بليغاً، وأتى في مواضع عديدة بتحقيقات العلماء المحقّقين من أهل السنّة والجماعة.

وأيضاً قد أتي بالجمع بالتطبيق بين الأقوال المتضادّة في المسائل الخلافية.

قصارى القول إنّ هذه التعليقات جامعة موضحة مفهمة تدلّ على غرارة علمه وقوّة استدلاله وحسن التقاطه واقتداره على اللغة العربية، ولها مكانة منيعة رفيعة كما يراها جهابذة العلوم والفنون، فنذكر هاهنا انطباعاتهم في هذه التعليقات.

تقريظات على "جمع الفرائد بإنارة شرح العقائد"

١٤٢٢ هـ

(١) المحدّث الكبير ممتاز الفقهاء فضيلة العلاّمة المفتي ضياء المصطفى القادري شيخ الحديث ورئيس هيئة الإفتاء الجامعة الأشرفية "مبارك فور".

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ أساس الدين الحقّ إنّما هو العقائد القطعية اليقينية التي تبيّن في علم الكلام وإنّ "شرح العقائد النسفيّة" كتاب يعدّ ويعتبر من الكتب المقبولة المتداولة في علم الكلام لدى العلماء والطلاّب، وإنّ هذا الكتاب جامع موجز محتوٍ على الأدلّة القوية والبراهين المستقيمة، وقد أدخله أرباب الحلّ والعقد في المقرّرات الدراسية من المدارس الإسلامية وأقوال العلماء المتكلّمين والأبحاث والتحقيقات والترجيحات والتنقيحات والفوائد التي أتوا بها والزيادات من الشارح منظومة في الكتاب بسلك عبارات رشيقة، ولكنّها معقدة في بعض مواضع، فتحتاج إلى حلّ المعضلات وكشف المبهمات، وما عليها من التعليقات والحواشي الرائجة في هذا العصر غير كافية للطلاّب، فلا بدّ لهم من حاشية جامعة موضحة مفهمة.

والحمدلله على أنه قام بها الفاضل الأعزّ صاحب النظر الثاقب والفكر القويم الأستاذ صدر الورى القادري سلّمه الله تعالى قياماً حسناً بأسلوب جيّد، وبالنظر في الحاشية تظهر قوّة تحقيقه ووسعة علمه وبصيرت،ه وأدعو الله سبحانه وتعالى أن يرزق الحاشية قبولاً تامّاً وأن يجعل إفادتها عامّة شاملة.

الفقير إلى ربّه النصير

ضياء المصطفى القادري غفر له

١١ذي القعدة سنة ١٤٢٢.

(٢) الباحث الإسلامي الكبير الأستاذ المحقّق فضيلة العلاّمة محمّد عبد الحكيم شرف القادري رئيس هيئة التدريس بالجامعة النظامية "لاهور" "باكستان".

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده ونصلي ونسلّم على رسوله الكريم وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد!

فمن حسن سعادتي أني تشرفت بزيارة الجامعة الأشرفية "مبارك فور"، ورئيسها وأساتذتها وجمّ غفير من طلابها، بارك الله تعالى فيها وفيهم، ووفقنا جميعاً لنشر دعوة الإسلام وغفر لنا ولجميع إخواننا المؤمنين، والحقّ أنّ الجامعة الأشرفية "مبارك فور" أكبر جامعات أهل السنّة والجماعة بـ"الهند" لا زالت أنشطتها جارية مشكورة.

وفي أثناء القيام بالجامعة اطّلعت على "حاشية شرح العقائد" باللغة العربية والتي ألّفها وجمعها أخونا الفاضل العلاّمة صدر الورى حفظه الله تعالى ورقاه إلى ذروة مرضياته أستاذ الجامعة الأشرفية، فسررت بحمد لله على حسن التقاطه واقتداره على اللغة العربية، وممّا يسرّ جميع إخواننا من أهل السنّة والجماعة أنّ لجنة الأساتذة تعتني بوضع الحواشي على بعض الكتب التي تدرّس بالجامعات الدينية أنجح الله تعالى جهودهم، وشكر مساعيهم ووفقنا جميعاً لم يحبه ويرضاه وصلّى الله تعالى على حبيبه وصفيّه سيّدنا ومولانا محمّد طبّ القلوب ودوائها وعافية الأبدان وشفائها ونور الأبصار وضيائها وراحة الأرواح وصفائها وعلى آله وأصحابه وعلماء أمّته أجمعين.

رقمه محمد عبد الحكيم شرف القادري

أستاذ الحديث الشريف بالجامعة النظامية الرضوية "لاهور" باكستان

٣ من شعبان ١٤٢١ هـ ٣١ من أكتوبر ٢٠٠٠م

(٣) فضيلة الشيخ العلاّمة أبوبكر بن أحمد الأمين العام لجميعة علماء أهل السنة والجماعة بعموم "الهند"، ولجامعة مركز الثقافة السنيّة الإسلامية كارنتور كاليكوت كيرالا "الهند".

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه الفائزين أمّا بعد:

فإنّه مِمَّا لا شكّ فيه أنّ كتاب "شرح العقائد النسفية" كتاب متعارف مشهور بين العلماء وطلبة العلم في كافّة أنحاء العالم والكتاب يعالج مبادي العقيدة الإسلامية بالطريقة الصحيحة بحيث لا يستغني عن الاعتماد عليه أحد يريد دراسة المبادي الإسلامية بالوجه الصحيح، والكتاب المذكور مدرج في المناهج الدراسية في جميع المدارس الإسلامية عبر العالم، وقد صنّفت عشرات من الكتب في شرحه وتفسيره وتوضيحه، وقد قام أخونا الفاضل صدر الورى القادري المصباحي أستاذ الجامعة الأشرفية بالتعليق القيم على الكتاب هذا، وقد طالعت تعليقاته وحويت على مضموناتها فوجدتها تعليقات قيمة مفيدة جدًّا لطلاّب العقيدة الإسلامية وجديرة بالطبع والنشر وأرجوا مِن الطلبة الكرام أن يعتمدوا عليها في فهم "شرح العقائد النسفية" وكذلك أتمنّى للأخ الفاضل مزيداً من التوفيق للقيام بما فيه خير وصلاح للإسلام والمسلمين، والله وليّ التوفيق وهو نعم المولى ونعم النصير.

أبوبكر بن أحمد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله[1] المتوحّد[2] بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدّس[3] ....

---

(١) **قوله: [الحمد لله]** أردف التسمية بالتحميد في مفتتح الكلام اتّباعاً لكلام الله سبحانه وتعالى واقتداءً بما ورد في الأحاديث، فقد قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «كلّ أمر ذي بال لم يبدأ فيه بـ«بسم الله» فهو أبتر»، والحديث تلقّته العلماء بالقبول، وبمعناه أخرج الإمام أحمد بطريق الزهريّ عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعاً ولفظه «كلّ كلام أو أمر ذي بال لا يفتح بذكر الله عزّوجل فهو أبتر أو قال أقطع»، وقال عليه الصلاة والسلام: «كلّ كلام لا يبدأ فيه بـ«الحمد لله» فهو أجذم»، رواه أبو داود والنَسائيّ، ولا تعارض بينهما في حقّ الابتداء؛ لأنّ الابتداء في حديث التسمية محمول على الحقيقيّ، وفي حديث التحميد على الإضافيّ، أو على العرفيّ، أو في كليهما على العرفيّ حيث أورد التسمية والتحميد كليهما قبل المقصود. ١٢

(٢) **قوله: [المتوحّد بجلال ذاته]** قال العلاّمة الخيالي: الظاهر أنّ الباء صلة «التوحّد» يقال: «توحّد بذاته» أي: تفرّد به واستقلّ، فمعنى التوحّد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات، أو الذات الجليلة على نهج حصول الصورة، (فإنّ المراد به الصورة الحاصلة)، ويحتمل أن يكون للملابسة، فحينئذ صيغة «التفعّل» إمّا للصيرورة، بدون صنع كما في قولهم: «تحجّر الطين» أي: صار حجراً بلا عمل ومدخل من الغير، ومنه التكوّن والتولّد، وإمّا للتكلّف، ولَمَّا استحال في شانه تعالى يحمل على الكمال، كما قيل في المتكبّر ونحوه، فمعنى التوحّد بجلال الذات الاتّصاف بالوحدة الذاتيّة أو الكاملة مع ملابسة جلال الذات، انتهى كلامه. و«الجلال» العظمة وأيضاً الهيئة الموجبة للخوف والعظمة، و«الذات» النفس والشخص، وكثيراً ما يعبّر به عن حقيقة الشيء القائم بنفسه. ١٢

(٣) **قوله: [المتقدّس في نعوت الجبروت]** من «قدّس في الأرض» إذا ذهب فيها وأبعد، ويقال: «قدّس» إذا طهّر؛ لأنّ مطهّر الشيء مبعده من الأقذار، والتقدّس التنزّه عن كلّ سوء، و«النعوت» جمع نعت وهو الوصف وما يوصف به، و«الجبروت» من الجبر على زنة «فعلوت» من أوزان المبالغة، و«الجبر» هو العظمة والرفعة، ويطلق على القهرم، يقال: «جبر فلاناً على الأمر» إذا قهره عليه. والإضافة في نعوت الجبروت إضافة المسمّى إلى اسمه، الظاهر أنّ الشارح أشار بلفظ «صفاته» إلى الصفات الثبوتيّة من

في نعوت الجبروت عن[1] شوائب النقص وسماته[2]، والصلاة[3] على نبيّه محمّد المؤيّد[4] بساطع حججه وواضح بيّناته، وعلى آله[5] ....

العلم والحياة وغيرها، وبـ «نعوت الجبروت» إلى الصفات السلبيّة يعني: أنه تعالى ليس بجوهر ولا عرض، على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

(١) **قوله: [عن شوائب النقص]** متعلّق بـ«المتقدّس»، جمع شائبة من «الشوب» وهو الخلط، في التنزيل العزيز: ﴿ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ﴾[الصافات: ٦٧]، و«النقص» ضدّ الكمال. ١٢

(٢) **قوله: [سماته]** جمع سمة وهي العلامة، والضمير يرجع إلى «النقص»، والحاصل أنّ صفاته تعالى بريئة منزّهة عن كلّ نوع من شوائب النقص و علاماته.١٢

(٣) **قوله: [والصلاة]** بالرفع عطف على «الحمد»، هي بمعنى الدعاء وطلب الرحمة، في التنزيل العزيز: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾[التوبة: ١٠٣]، لكنّها إذا نسبت إلى الله سبحانه تجرّدت عن معنى الطلب، وتراد بها الرحمة مجازاً، ومعنى الصلاة على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: اللّهم عظّمه في الدنيا بإعلاء ذكره وإظهار دعوته وإبقاء شريعته، وفي الآخرة شفّعه في أمّته وضاعف أجره و مثوبته، كذا في بعض الحواشي. ١٢

(٤) **قوله: [المؤيّد بساطع حججه]** من التأييد أي: المنصور في دعوى الرسالة، و«ساطع» من سطوع، وهو الارتفاع، و«الحجج» جمع حجّة وهي الدليل المثبت للحقّ، قال السيالكوتي: إنّ الاحتمالات هاهنا أربعة؛ لأنّ ضمير «حججه» إمّا أن يكون لله أو للنبيّ عليه السلام وعلى كلا التقديرين إمّا أن يكون إضافة «الساطع» إلى «الحجج» بمعني «مِن» أو إضافة الصفة إلى موصوفها، فعلى تقدير كون الضمير لله تعالى يفيد أنّ آية نبيّنا أعظم من آيات سائر الأنبياء؛ إذ يصير المعنى: المؤيّد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى، و على تقدير أن يكون الضمير لمحمّد عليه السلام ينبغي أن يحمل إضافة «الساطع» إلى «الحجج» على إضافة الصفة إلى الموصوف، ليفيد التمدّح بأنّ نبيّنا عليه السلام مؤيّد بحجج جميعها ساطعة، بخلاف ما إذا كانت بمعنى «مِن»، فأنه يخلو عن هذا التمدّح؛ إذ سائر الأنبياء مؤيّد بحجّة ساطعة من بين جميع حججهم. ١٢

(٥) **قوله: [آله]** قيل الآل أصله «أهل»، بدلالة أهيل، فأبدلت الهاء همزة فتوالت همزتان، أبدلت الثانية ألفاً، وخصّ استعماله في الأشراف وأولى الخطر، فلا يقال: «آل الحجام»، واختلف في آل النبيّ صلّى

وأصحابه[1]، هُداة[2] طريق الحقّ وحماته. وبعد! فإنَّ[3] مبنى[4] علم الشرائع والأحكام،..

الله تعالى عليه وسلّم فقيل: بنو هاشم وبنو المطّلب المسلمون، وقيل: أمّته، وقيل: أتباعه، وبهذا المعنى يقال للشيخ الكبير القطب الربّانيّ المفتي الأعظم في الهند العلاّمة الشاه مصطفى رضا خان البريلويّ قدّس سرّه العزيز: «آل الرحمن»، أي: متّبع أحكام الله تعالى، وقد روي في منتخب "كنزالعمّال" عن أنس رضي الله تعالى عنه «آل القرآن آل الله». ١٢

(١) **قوله: [أصحابه]** جمع صاحب، كطاهر وأطهار، ذكره في "المطوّل"، وهذا عند من يجوّز جمع «فاعل» على «أفعال»، وأمّا عند من لا يقول به فهو إمّا جمع صحب، بسكون الحاء كـ«نهر وأنهار»، أو جمع «صحب» بكسر الحاء، مخفّف «صاحب» بحذف الألف، كـ«نمر وأنمار»، والمستعمل في موضع مفردها «الصحابيّ»، وهو من رأى النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم مؤمناً به ومات على الإيمان، أعمّ من أن تكون الرؤية حقيقيّةً أو حكميّةً، فيشمل الصحابيّ الأعمٰى كعبد الله بن أمّ مكتوم رضي الله تعالى عنه، كذا في "حلّ المعاقد". ١٢

(٢) **قوله: [هداة طريق الحقّ وحماته]** قال في "النبراس": «الهداة» و«الحماة» بالضمّ جمع هاد وحام من الحماية وهو الحفظ، وهما نعتان للآل والأصحاب معاً، ويجوز أن يكون الهداة هم الآل، والحماة هم الصحابة على اللفّ والنشر انتهى. والإضافة في «طريق الحقّ» بيانيّة بمعنى أن يكون المضاف إليه بياناً للمضاف، فلا ينافي كونه إضافة العامّ إلى الخاصّ التي تكون لاميّة، فكأنّ الإضافة تحتمل الوجهين. ١٢

(٣) **قوله: [وبعد فإنّ]** هذه الفاء إمّا على توهّم «أمّا»، أو على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على أنه لا مانع من اجتماع الواو مع أمّا، كما وقع في عباره "المفتاح". ١٢ "الخيالي".

(٤) **قوله: [مبنى علم الشرائع... إلخ]** «المبنى» بالفتح ما يبنى عليه غيره، و«الشرائع» جمع شريعة، وهي في اللغة الطريق، وفي عرف المسلمين دين الإسلام، وقد يسمّى كلّ مسئلة من الدين شريعة، ثُمّ الظاهر أنّ المراد بعلم الشرائع والأحكام هو أصول الفقه وفروعه؛ لأنها أشهر بهذا الاسم، وزعم بعضهم أنّ المراد بعلم الشرائع أصول الفقه، وبعلم الأحكام فروعه. ١٢ "نبراس".

وأساس[1] قواعد عقائد الإسلام هو علم[2] التوحيد والصفات، الموسوم بـ«الكلام»، المنجي[3] عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام. وإنّ المختصر[4] المسمّى بـ«العقائد» للإمام الهمّام، قدوة[5] علماء الإسلام،

---

(١) **قوله: [أساس قواعد... إلخ]** «الأساس» أصل كلّ شيء ومبدؤه، و«القواعد» جمع قاعدة، وهي الأساس في اللغة وهو المراد هاهنا، لا المعنى الاصطلاحيّ أي: القضيّة الكلّية التي تنطبق على جزئيّات موضوعها، قاله السيالكوتي: وأساس العقائد الإسلاميّة هو الكتاب والسنّة؛ لأنّ العقائد وإن كان العقل كافياً في إثباتها ولا يتوقّف إثباتها على الشرع يجب أن تؤخذ من الكتاب والسنّة ليعتدّ بها، وإلاّ لكانت كمسائل الحكمة الإلهيّة الصرفة التي لا تصلح للاعتداد. ١٢

(٢) **قوله: [علم التوحيد... إلخ]** أي: علم يبحث فيه عن مسائل توحيد الواجب سبحانه وصفاته، وفيه إشارة إلى أنّ موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته. ١٢

(٣) **قوله: [المنجي عن غياهب... إلخ]** يحتمل التخفيف والتشديد بناءً على «الإفعال» و«التفعيل»، في التنزيل العزيز: ﴿وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَٰلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأنبياء: ٨٨]، و«الغياهب» جمع غيهب، وهوالظلمة يقال: «ليل غيهب» أي: شديد الظلمة، و«الشكوك» جمع شكّ وهوالتردّد في أمرين بلا ترجيح أحدهما، و«الوهم» هو الطرف المرجوح، والمراد منها العقائد الباطلة، فالمعنى أنّ هذا العلم يخلص صاحبه عن ظلمات العقائد الباطلة، كأنّ الإضافة من قبيل إضافة المشبّه به إلى المشبّه، كـ«لجين الماء». ١٢

(٤) **قوله: [المختصر]** سمّاه مختصراً لا لأنه أخصر من كتاب، كالتلخيص بالنسبة إلى "مفتاح العلوم"، بل لأنه أختصر فيه المسائل المدلّلة المفصّلة التي فيها اختلاف المخالفين عن الأدلّة والاختلاف، واختصر على إيرادها، ووجه تسميته بـ«العقائد» أنها عقائد صرفة، بخلاف الكتب المبسوطة، فإنها ممتزجة من الخلافيات والمبادي مِمَّا ليس بعقائد، بل وسائل إلى أحكام العقائد والاجتناب عن الفواسد. ١٢ "عصام".

(٥) **قوله: [قدوة]** «القدوة» وهو المثال الذي يتشبّه به غيره، فيعمل مثل ما يعمل أي: مقتدى علماء الإسلام. ١٢

نجم(١) الملّة والدين، عمر النَّسَفِيّ أعلى الله درجته في دار السلام(٢)، يشمل من هذا الفنِّ على غُرَرِ الفوائد(٣) ودُرَرِ الفَرَائد(٤) في ضمن(٥) فصولٍ هي للدين قواعد وأصول، وأثناء(٦) نصوص ....

---

(١) **قوله: [نجم الملّة والدين]** «النجم» الكوكب، قال في "حاشية الخيالي": الملّة والدين متّحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فإنّ الشريعة من حيث إنها يطاع لها دين، ومن حيث إنها تملى وتكتب ملّة، و«الإملال» بمعنى الإملاء انتهى، يتأيد هذا المعنى بما في التنزيل العزيز نصّه: ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾[البقرة: ٢٨٢] قال القاضي البيضاويّ رحمه الله: «الإملال والإملاء واحد». ١٢

(٢) **قوله: [دار السلام]** هي من أسماء الجنّة، فإنّ أهل الجنّة يسلمون عن مكروه، أو لأنّ الحقّ سبحانه يسلّم عليهم، في الحديث الشريف «فإذا الربّ عزّوجلّ قد أشرف عليهم من فوقهم، فقال: «السلام عليكم يا أهل الجنّة» رواه محيّ السنّة، أو لأنّ الملائكة تسلّم عليهم، لقوله تعالى:﴿وَالْمَلاَئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ﴾[الرعد: ٢٣-٢٤]، أو لأنّ السلام من أسماء الله تعالى، فالإضافة للتشريف كبيت الله، كذا في معظم الحواشي. ١٢

(٣) **قوله: [غرر الفوائد]** «الغرر» جمع غرّة، هي من كلّ شيء أوّله وأكرمه، ويطلق على البياض في جبهة الفرس، و«الفوائد» جمع فائدة أي: الفوائد التي هي مثل البياض في جبهة الفرس، فهذه إضافة المشبّه به إلى المشبّه. ١٢

(٤) **قوله: [درر الفرائد]** «الدرر» جمع درّة وهي اللؤلؤة، و«الفرائد» جمع فريدة وهي الجوهرة النفيسة، فالفريدة أخصّ من الدرّة، فالإضافة من قبيل «شجر الأنبج». ١٢

(٥) **قوله: [في ضمن فصول]** حال من الغرر، و«الفصول» جمع فصل، هو الكلام المفصول البيّن الذي يجده المخاطب بيّناً ولا يلتبس عليه، ولا يبعد أن يكون المراد الكلام الفاصل بين الحقّ والباطل، والحاصل أنّ غرر الفوائد في ضمن الكلام البيّن الذي لا يشتبه على امرىء، أو هي في الكلام الفارق بين الحقّ و الباطل.١٢

(٦) **قوله: [أثناء نصوص]** عطف على «ضمن»، و«أثناء» جمع ثني بكسر الثاء المعجمة وسكون النون، يقال: «جاء في أثناء الأمر» أي: في خلاله، و«النصوص» جمع نصّ وهو كلّ كلام واضح الدلالة بنفسه، سواء كان كلام الشارع أو غيره، والمراد منها إمّا ما استدلّ به المصنّف من الآية والحديث،

هي لليقين جواهر[1] وفصوص، مع غاية من التنقيح[2] والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم[3] والترتيب فحاولتُ[4] أن أشرحه شرحاً يفصِّل مجملاته، ويبيّن معضلاته[5]، وينشر مطويّاته[6]، ويظهر مكنوناته[7]، مع توجيه للكلام في تنقيح، وتنبيهٍ على المرام في توضيح، وتحقيقٍ للمسائل غِبَّ تقرير[8]،

وإمّا جميع كلامه. ١٢

(١) **قوله: [جواهر]** جمع جوهر من الأحجار النفيس الذي تتّخذ منه الفصوص ونحوها، و«الفصوص» جمع فصّ هو ما يركّب في الخاتم من الحجارة الكريمة، والمقصود بها مدح النصوص. ١٢

(٢) **قوله: [التنقيح... إلخ]** هو التهذيب، وفي اللغة تخليص الجيّد من الرديّ، يقال: «نقح العظم» أي: استخرج مُخّه، وتهذيب الكلام تخليصه مِمَّا يشينه عند البلغاء، يقال: «هذب الكتاب» أي: حذف ما فيه من إضافات مقمحة أو غير لازمة. ١٢

(٣) **قوله: [التنظيم]** هو جعل اللآلي في السلك، واستعار لتأليف الكلمات الفصيحة. والترتيب جعل الأشياء المتعدّدة بحيث يطلق عليها اسم الواحد. ١٢

(٤) **قوله: [فحاولت]** جزاء شرط محذوف أي: إذا كان المختصر المسمّى بـ«العقائد» متّصفا بصفات جليلة الشان ورفيعة القدر فأردت أن أشرحه. ١٢

(٥) **قوله: [معضلاته]** جمع معضلة بكسر الضاد المعجمة، وهي المسئلة المشكلة التي لا يهتدي لوجهها من الإعضال وهو الإعياء، يقال: «أعضل الداء الأطباء» أي: أعجزهم أن يداؤوه. ١٢

(٦) **قوله: [مطويّاته]** جمع مطويّة من «الطيّ» وهو ضدّ النشر. ١٢

(٧) **قوله: [مكنوناته]** جمع مكنون وهو المستور البعيد عن الأعين، في التنزيل العزيز: ﴿كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ﴾[الطور: ٢٤]. ١٢

(٨) **قوله: [غبّ تقرير]** «الغبّ» بكسر الغين المعجمة وتشديد الباء بمعنى «بعد» وهو ظرف للتحقيق، والمراد أنّ الشارح يحقّق المسائل بعد تقرير كلام المصنّف وغيره من العلماء المتكلّمين. ١٢

وتدقيق[١] للدلائل إثر تحرير، وتفسيرٍ للمقاصد بعد تمهيد، وتكثيرٍ للفوائد مع تجريد، طاوياً كشح[٢] المقال عن الإطالة والإملال، ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد، الإطناب[٣] والإخلال. والله الهادي إلى سبيل الرشاد، والمسئول لنيل العصمة والسداد، وهو حسبي ونعم الوكيل.

---

(١) **قوله: [تدقيق]** التدقيق «باريك كردن»، وفي الاصطلاح ترك المسامحة واستخراج الخفايا التي يعسر فهمها، وقال بعضهم: «التحقيق إثبات المسائل بالدلائل، والتدقيق إثبات مقدّمات الدلائل ودفع ما يرد عليها». ١٢ "النبراس".

(٢) **قوله: [كشح المقال]** «الكشح» الجنب، وطيّ الكشح كناية عن الإعراض عن الإطالة والإملال، قال الملا السيالكوتي: لأنّ المعرض عن الشيء يطوي كشحه عنه، فذكر اللازم الذي هو طيّ الكشح وأراد الملزوم وهو الإعراض، ويجوز أن يكون استعارة تخييليّة مرشّحة بأن شبّه في نفسه المقال بما له كشح، فأثبت الكشح تخييلاً، ورشّحه بالطيّ والمآل واحد. ١٢

(٣) **قوله: [الإطناب والإخلال]** يحتمل الوجوه الثلث من الإعراب، أمّا الرفع فبناء على أنه خبر مبتدأ محذوف أي: «هما»، والنصب فبتقدير «أعني»، والجرّ فبالبدليّة عن طرفي الاقتصاد. والإطناب تأدية المعنى المراد بلفظ زائد عليه لفائدة، لكنيّ أرجوا أنّ الشارح لم يرد هذا المعنى المعروف في اصطلاح أهل العربيّة، بل أراد تطويل الكلام فوق الحاجة حيث يدلّ عليه مقابلة الإخلال. و«الإخلال» هو أن يكون اللفظ ناقصاً عن أصل المراد غير وافٍ به، بل يكون مخلاًّ بفهم المقصود. ١٢

اعلم أنّ الأحكام[١] الشرعيّة منها ما يتعلّقُ بكيفيّة[٢] العمل، وتُسمَّى فرعيّة وعمليّة[٣]، ومنها ما يتعلّق بالاعتقاد، وتُسمَّى أصليّة واعتقاديّة[٤]. والعلم المتعلِّق بالأولى: يُسمَّى علمَ الشَّرائعِ والأحكَامِ لِمَا أنها[٥] لاتستفاد

---

(١) **قوله: [الأحكام الشرعيّة]** للحكم معان ثلاثة: الأوّل: نسبة أمر إلى أمر آخر إيجاباً أو سلباً، أي: نفس النسبة الخبريّة، والثاني: إدراك تلك النسبة بمعنى أنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة، والثالث: خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال العباد بالاقتضاء والتخيير، هذا مصطلح الأصوليّين، وهذا الأخير غير مراد هاهنا وإلاّ يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب وإخوانه من الندب وغيره، والمراد من الشرعيّة ما يستفاد من الشرع سواء كان موقوفاً عليه أو لا، كذا في "الخيالي". ١٢

(٢) **قوله: [بكفيّة العمل]** أراد من "العمل" أفعال العباد لا المكلّفين فقط، فإنّ الفقهاء يبحثون عن أفعال الغير المكلّفين أيضاً، كالصبيّ والمجنون مثلاً، إسلام الصبيّ يصحّ أم لا ؟ وتصرّف المجنون يعتبر أم لا وكيفيّة العمل هي الأعراض الذاتيّة له من الوجوب والندب والحرمة والكراهة والصحّة والفساد، وهذا أولى مِمَّا قال في "شرح المقاصد": حيث جعل الأحكام متعلّقة بالعمل لا بكيفيّته. والأحكام لا تتعلّق بالعمل من حيث هو عمل، بل من حيث كيفيّاته من الوجوب والحرمة والصحّة والفساد. ١٢ "النبراس".

(٣) **قوله: [فرعيّة وعمليّة]** سمّى «فرعيّة» لتفرّعها على الأصول المستخرجة من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، مثلاً الطهارة ليست بشرط في الطواف، هذا الحكم متفرّع على أنّ الخاصّ بيّن بنفسه، لا يحتمل البيان وسمّى «عمليّة» لتعلّق تلك الأحكام بالعمل. ١٢

(٤) **قوله: [أصليّة واعتقاديّة]** أمّا كونها أصليّة؛ فلأنها أصل القسم الأوّل، فإنّ الاعتقاد إن لم يصحّ لا يغني عنه العمل شيئاً، وكونها اعتقاديّةً؛ فلأنّ المقصود منها الاعتقاد، مثلاً عذاب القبر حقّ. ١٢

(٥) **قوله: [أنها لا تستفاد]** نشر على ترتيب اللفّ فهذا وجه التسمية بـ«علم الشرائع» ووجه التسمية بـ«علم الأحكام». بقي الكلام في أنّ الأحكام لا تستفاد إلاّ من جهة الشرع فهذا عندنا، فإنّ حسن بعض الأفعال وقبحه وإن كان عندنا عقليًّا لا يتوقّف على ورود الشرع، لكنّه لا يستلزم حكماً من الله بل يصير موجباً لاستحقاقه الحكم من الله الحكيم. وأمّا عند المعتزلة فكلّ الأحكام لا يتوقّف على

إلاّ من جهة الشرع، ولايسبق(١) الفهم عند إطلاق الأحكام إلاّ إليها، وبالثانية: علمَ التوحيد والصفات لِمَا أنّ ذلك أشهر(٢) مباحثه وأشرف مقاصده وقد كانت(٣) الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وقرب العهد بزمانه، ولقلّة الوقائع(٤) والاختلافات، وتمكنّهم من المراجعة إلى

الشرع، بل الحسن العقليّ وكذا القبح العقليّ يوجبان الحكم فلو لا الشارع وكانت الأفعال وفاعلوها لوجبت الأحكام. ١٢

(١) **قوله: [لا يسبق]** أي: أهل العرف العامّ يطلقون لفظ «الأحكام» فيريدون منه الأحكام المتعلّقة بالعمل، وهذا الإطلاق معروف غالب الاستعمال عندهم فلا يتبادر أذهانهم منه إلاّ إليها. ١٢

(٢) **قوله: [أشهر مباحثه]** يشير إلى أنّ له مباحث أخرى، لكنّها ليست في تلك المرتبة من الشهرة، هذا عند من يقول: موضوع الكلام أعمّ من الذات كالموجود مطلقاً، أو ذات الله تعالى وذات المخلوقات أو المعلوم من حيث إنه يتعلّق به إثبات العقائد الدينيّة على ما هو المختار، فإنّ مباحث الأمور العامّة والجواهر والأعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الإلهيّة، قاله السيالكوتي. ١٢

(٣) **قوله: [قد كانت]** إشارة إلى دفع ما يقال: من أنّ تدوين الكتب بدعة وضلالة لِمَا أنه لم يكن في زمن النبيّ عليه الصلاة والسلام تدوين، وكلّ شيء لم يكن في زمن النبيّ عليه الصلاة والسلام ثُمّ حدث بعده بدعة، فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا يستحقّ المدح، فتدوين الكتب الشرعيّة عبث. وأجاب بمنع الكبرى يعني: لا نسلّم أنّ كلّ شيء لا يكون في زمن النبيّ عليه الصلاة والسلام بدعة وضلالة، وإنما يكون كذلك إن لم يكن له أثر وعلامة، وهنا ليس كذلك بل له أثر وعلامة في الجملة، لكنّه لا يظهرونه لعدم الاحتياج ببركة صحبة النبيّ عليه الصلاة والسلام، وصفاء عقائدهم. فتدوين الكتب الشرعيّة وأمثاله بدعة حسنة، كبناء المدارس والرياضيّات. ١٢ "حاشية رمضان".

(٤) **قوله: [لقلّة الوقائع]** جمع واقعة وهي الأمور التي تُحْوِجُ صاحبَها إلى سؤال العلماء، فإنهم كانوا يقنعون بقليل من الدنيا عن كثيرها فلا تكثر الوقائع والاختلافات. ١٢

الثقات، مستغنين عن تدوين العلمَين[١]، وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مقاصدهما فروعاً وأصولاً إلى أن حدثت[٢] الفتن بين المسلمين، والبغي على أيِمّة الدين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع إلى العلماء في المهمّات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال، والاجتهاد[٣] والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلّتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات، وسَمَّوا[٤] ما يفيد

---

(١) **قوله: [العلمين]** أي: العلم المتعلّق بكيفيّة العمل والعلم المتعلّق بالاعتقاد. ١٢

(٢) **قوله: [إلى أن حدثت]** متعلّق بالاستغناء بمعنى: أنه كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنين عن تدوين العلمَين إلى أن حدثت الفتن، فاحتاج بعضهم إلى التدوين حتى دوّن مالك من التابعين «الفقه»، ومن وجوه الاستغناء أنهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنّة بالسليقة أو ملازمة أصحاب السليقة، وكان يغنيهم الكتاب والسنّة عن تدوين العلمين، فلمّا حدثت الفتن وقلّ أصحاب الممارسة والفنّ، فكان يندرس معرفة دقائق الكتاب والسنّة، ولم يبق من أهلها إلاّ واحد واحد، دوّنهما لئلاّ ينطمس أثرهما، قاله بعض المحشّين.

(٣) **قوله: [الاجتهاد]** «الاجتهاد» في اللغة تحمّل الجهد، وفي الاصطلاح الفقهيّ استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظنّ بحكم شرعيّ. و«الاستنباط» استخراج الأحكام من الأدلّة السمعيّة. ١٢

(٤) **قوله: [وسمّوا ما يفيد]** أي: ما وضع لإفادة معرفة الأحكام، فلا يرد بعلم التفسير والحديث حيث يفيدان المعرفة، فإنهما لم يوضعا لذلك. قال العلاّمة عبد الحكيم: المعرّف في عبارة الشرح هو «علم الفقه» بمعنى: نفس المسائل، فالمعنى سمّوا المسائل المدلّلة التي تفيد العلم بالأحكام العمليّة عن أدلّتها التفصيليّة بـ«الفقه»، فلا يرد بأنّ الفقه نفس معرفة الأحكام لا ما يفيدها. ١٢

معرفة الأحكام العمليّة عن أدلّتها[(١)] التفصيليّة بـ«الفقه»، ومعرفة أحوال الأدلّة إجمالاً في إفادتها[(٢)] الأحكام بـ«أصول الفقه»، ومعرفة العقائد[(٣)] عن أدلّتها التفصيلية بـ«الكلام»؛ لأنّ عنوان[(٤)] مباحثه كان قولهم: «الكلام في كذا وكذا»؛ ولأنَّ مسألة الكلام كانت أشهر[(٥)] مباحثه، وأكثرها نزاعاً

---

(١) **قوله: [عن أدلّتها]** متعلّق بـ«المعرفة» أي: المعرفة التي تحصل من الأدلّة، ولا خفاء في أنّ ما يحصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون إلاّ كسبيًّا واستدلاليًّا، فيخرج منه علم الرسول وعلم جبرئيل عليهما الصلاة و السلام فإنّ علمهما إنما يكون بالحدس أي: بسرعة الانتقال من المبادي إلى المطلوب.والحاصل أنّ الفقه ليس معرفة الأحكام مطلقاً، بل المعرفة التي تكون كسبيّةً واستدلاليّةً. ١٢

(٢) **قوله: [في إفادتها]** متعلّق بالأحوال حال عنه، فالمعنى أنّ الأصوليّين سمّوا معرفة احوال الأدلّة بطريق الإجمال أو الأدّلة الإجماليّة من حيث إفادتها الأحكام بـ«أصول الفقه»، فقوله: «إجمالاً» لإخراج معرفة أحوال الأدلّة تفصيلاً، وإنما اختار هذا التعريف إشارة إلى أنّ موضوع أصول الفقه الأدلّة من حيث إفادتها الأحكام. ١٢ ملتقطاً من "حاشية عبد الحكيم".

(٣) **قوله: [معرفة العقائد]** أي: سمّوا الملكة الحاصلة التي يقتدر بها صاحبها على إثبات العقائد الدينيّة من أدلّتها التفصيليّة. قال في "المواقف": الكلام علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج عليها و دفع الشبه عنها، والمراد من «العقائد» ما يعتقد، ويكون المقصود منه نفس الاعتقاد ولا يقصد منه العمل، كقولنا: «الله تعالى عليم قادر سميع بصير». ١٢

(٤) **قوله: [عنوان مباحثه]** أي: أبواب مسائل هذا العلم إنما عنونت وعبّرت عنها في كتب المتقدّمين بلفظ «الكلام»، كأنهم يقولون: «الكلام في كذا»، فبعد تغيّر العنوان بقي ذلك الاسم على حاله. ١٢

(٥) **قوله: [أشهر مباحثه]** أي: مسئلة كلام الله تعالى يعني: قدمه وحدوثه أشهر مباحث علم الكلام، حتى كثر فيها التقاتل وسفك الدماء، فقد روي أنّ بعض الخلفاء العباسيّة كان على الاعتزال، فقتل جماعة من علماء أهل السنّة لعدم اعترافهم بخلق القرآن، فسمّي هذا العلم باسم أشهر أجزائه. ١٢

وجدالاً، حتّى إنَّ بعض المتغلّبة قتل كثيراً من أهل الحقّ لعدم قولهم بـ«خلق القرآن»؛ ولأنه[1] يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيّات، وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلاسفة؛ ولأنه أوّل[2] ما يجب من العلوم التي إنّما تعلّم وتتعلّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثُمّ خصّ به، ولم يطلق على غيره تميّزاً، ولأنه إنما يتحقّق بالمباحثة، وإدارة الكلام من الجانبَين وغيره[3] قد يتحقّق بمطالعة الكتب والتأمّل، ولأنه أكثر العلوم نزاعاً و خلافاً[4]، فيشتدُّ افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والردّ عليهم. ولأنه لقوّة

---

(١) **قوله: [لأنه يورث]** أي: أنّ هذا العلم يفيد القدرة على الكلام في تحقيق الأحكام الشرعيّة فسمّي بـ«الكلام» تسمية السبب باسم المسبّب، ويمكن أن يقال: إنّ له نسبة إلى العلوم الإسلاميّة في إفادة القدرة على الكلام، كنسبة المنطق إلى الفلسفة حيث يفيد القدرة على الكلام في تحقيق مسائل الفلسفة، فسمّي بـ«الكلام» المرادف للمنطق، ويؤيّده ما قال في "شرح المواقف" نصه: إنّ لهم علماً نافعاً في علومهم سمّوه بـ«المنطق»، ولنا أيضاً علم نافع في علومنا سمّيناه بـ«الكلام» إلاّ أنّ نفع المنطق في علومهم بطريق الآليّة والخدمة، ونفع الكلام في علومنا بطريق الإحسان والمرحمة. ١٢

(٢) **قوله: [أوّل ما يجب]** يعني: أنّ الاشتغال بـ«علم الكلام» أوّل الواجبات؛ إذ هو أصل الشرائع كلّها، والفائدة فيه أتمّ وبه الهدى، و«الاشتغال» بالتعليم والتعلّم لا يكون إلاّ بالتكلّم وبه يسمّى «كلاما» وغيره من العلوم التي هي أوّل الواجبات لا يسمّى به للتميّز، كذا في "حاشية رمضان آفندي". ١٢

(٣) **قوله: [غيره قد يتحقّق]** أي: غير علم الكلام مثلاً علم الفقه قد يتحقّق بالتأمّل والمطالعة، فإنّ إمامنا الأعظم أبا حنيفة رضي الله تعالى عنه دوّن الفقة واستنبط الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسنّة، ولم يكن له مخالف فيما قال، فقد تحقّق بمطالعة الكتب ولم يحتجّ إلى المباحثة وإدارة الكلام من الجانبين. ١٢

(٤) **قوله: [خلافاً]** فإنّ المخالفين فيه من أهل القبلة ثنتان وسبعون فرقةً، ومن أصناف الكفّار أكثر من ذلك، وأيضاً الخلاف في أصول الدين أشدّ نزاعاً من الخلاف في غيرها. ١٢ "نبراس".

أدلّته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: «هذا هو الكلام»، ولأنه لابتنائه على الأدلّة القطعيّة المؤيّد أكثرها بالأدلّة السمعيّة، كان أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسُمّي بـ«الكلام» المشتقّ[1] من «الكَلِم» وهو الجرح، وهذا[2] هو كلام القدماء، ومعظّمُ خلافياته مع الفِرَق[3] الإسلاميّة خصوصاً المعتزلة[4]؛ لأنهم أوّل فرقة أسّسوا قواعد الخلاف لِمَا ورد به ظاهر السنّة، وجرى عليه جماعة الصحابة

---

(١) **قوله: [المشتقّ من الكلم]** أي: «الكلم» معناه في اللغة الجرح، وهو يسلتزم التأثير، فسمّي هذا العلم بـ«الكلام» المشتقّ من الكلم، فأنه أشدّ العلوم تأثيراً في القلب ودخولاً فيه. ١٢

(٢) **قوله: [هذا هو]** أي: الكلام الذي يبتني على الأدلّة القطعيّة المؤيّد أكثرها بالأدلّة السمعيّة بغير اختلاط بالحكمة الفلسفيّة، وهو «علم الكلام» في تدوين القدماء، فإنهم إنما اكتفوا على بيان أحكام توحيد الله تعالى وصفاته و ردّ مذاهب أهل البدع والأهواء كالمعتزلة والشيعة، ولم يتعرّضوا لردّ الفلسفة. ١٢

(٣) **قوله: [الفرق الاسلاميّة]** يعني: أنّ أكثر خلافيات مسائل علم الكلام مع الفرق التي ينتسبون إلى الإسلام، ويتمسّكون بالكتاب والسنّة، كالروافض والخوارج والمعتزلة وهم اثنتان وسبعون على ما قال النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «ستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقةً، كلّهم في النار إلاّ ملّة واحدة، فقيل له. ما الواحدة؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي» رواه الحاكم في "المستدرك"، وللحديث أسانيد كثيرة بألفاظ متقاربة. ١٢

(٤) **قوله: [المعتزلة]** قال في "الملل والنحل": المعتزلة ويسمّون «أصحاب العدل والتوحيد» ويلقّبون بـ«القدريّة»، ويقولون: بأنّ الله تعالى قديم، والقدم أخصّ وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، وسمّوا هذا النمط توحيداً، واتّفقوا على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرّها، والربّ تعالى منزّه أن يضاف إليه شرّ وظلم وفعل هو كفر ومعصية؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، واتّفقوا على أنّ الحكيم لا يفعل إلاّ الصلاح والخير، ويحب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وعلى ذلك لهم معتقدات فاسدة سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى. ١٢

رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد؛ وذلك لأنّ رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصريّ رحمه الله يقرّر أنّ من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة(١) بين المنزلَتين، فقال الحسن: «قد اعتزل عنَّا»، فسمّوا(٢) المعتزلة، وهم سَمَّوا أنفسهم «أصحاب العدل والتوحيد»، لقولهم بوجوب(٣) ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى، ونفي(٤) الصفات القديمة عنه، ثُمّ أنهم توغّلوا في علم الكلام، وتشبَّثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام، وشاع مذهبهم فيما

---

(١) **قوله: [المنزلة بين المنزلتين]** أي: الواسطة بين الإيمان والكفر، هذا القول منهم بناء على جعلهم الأعمال أي: الإتيان بالواجبات وترك المنهيّات جزء من حقيقة الإيمان، والكفر عبارة عن التكذيب، فمرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه أعني: ترك المنهيّات، وليس بكافر لكونه مصدّقاً بِمَا جاء به النبيّ عليه السلام، فيكون واسطةً بين الإيمان والكفر عندهم وهي الفسق، كذا في "حاشية عبد الحكيم". ١٢

(٢) **قوله: [فسمّوا المعتزلة]** يظهر منه أنّ تسمية هذه الفرقة بهذا الاسم لقول الحسن رضي الله تعالى عنه، ويؤيّده ما في "شرح المواقف" نصّه، فقال الحسن: قد اعتزل عنّا واصل فلذلك سمّي هو وأصحابه «معتزلة». ١٢

(٣) **قوله: [بوجوب ثواب... إلخ]** هذا وجه لقولهم: «أصحاب العدل»، وأمّا أهل السنّة فهم يقولون: لا يجب على الله شيء، وإنما ثواب المطيع منه تفضّل وإحسان، وعقاب العاصي عدل، ولو انعكس الأمر لم يقبح منه. ١٢

(٤) **قوله: [نفي الصفات]** وجه لقولهم: «أصحاب التوحيد»، قال الشيخ رمضان: الحقّ عدلهم يبطل توحيدهم، فإنّ أفعال المخلوقات إذا كانت بخلقهم كانوا له تعالى شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقيّ. ١٢

بين الناس إلى أن قال الشيخ[1] أبو الحسن الأشعريّ لأستاذه أبي عليّ الجبائيّ: «ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؟» فقال: «إنّ الأوّل يثاب في الجنّة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب[2] ولا يعاقب»، فقال الأشعريّ: «فإن قال الثالث: يا ربّ لِمَا أمتّني صغيراً، وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك، وأطيعك فأدخل الجنّة، فماذا يقول الربّ؟» فقال: «يقول الربّ: إنّي كنتُ أعلم منك أنّك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان[3] الأصلح لك أن تموت صغيراً»، قال الأشعريّ: «فإن قال الثاني: يا ربّ لِمَ لم تمتني صغيراً؟ لئلاّ أعصي لك فلا أدخل النار، فماذا يقول الربّ ؟» فبهت الجبائيّ، وترك الأشعريّ مذهبَه،

---

(١) **قوله: [الشيخ أبو الحسن]** هو عليّ بن إسماعيل بن إسحاق، من نسل سيّدنا أبي موسى الأشعريّ رضي الله تعالى عنه، صاحب رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم، والشيخ أبو الحسن الأشعريّ رئيس المتكلّمين من أهل السنّة ولذلك يسمّون بـ«الأشاعرة». ١٢

(٢) **قوله: [لا يثاب ولا يعاقب]** أي: لا يثاب في الجنّة ولا يعاقب في النار في "حاشية الخيالي"، لا يقال: لا واسطة بين الجنّة والنار عندهم، وعدم الثواب والعقاب في الجنّة والنار ينافي كونهما داري ثواب وعقاب؛ لأنّا نقول: معنى كونهما داري ثواب وعقاب أنهما محلّ للثواب والعقاب؛ لأنّ كلّ من دخلهما يثاب أو يعاقب، ولو سلّم فهو بالنسبة إلى أهل الثواب والعقاب وهم المكلّفون عندهم، وقد نصّ المعتزلة بأنّ أطفال المشركين خدّام أهل الجنّة بلا ثواب وعقاب، فالمراد بقوله: «فأدخل الجنّة» دخولاً مثاباً بها أو مستحقًّا لها. ١٢

(٣) **قوله: [فكان الأصلح]** لأنّ الأصلح للعبد واجب على الله تعالى أن يعطيه عند المعتزلة، ولو لم يعطه مع أنه لا يتضرّر به والعبد ينتفع به لكان الله تعالى بخيلاً عندهم على ما سيأتي من تشبّثاتهم إن شاء الله تعالى. ١٢

واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما ورد به السنّة، ومضى عليه الجماعة، فسمّوا بـ«أهل السنّة[١] والجماعة»، ثُمّ لَمّا نقلت[٢] الفلسفة عن اليونانيّة إلى العربيّة، وخاض فيها الإسلاميّون، وحاولوا الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخَلَطُوا بـ«الكلام» كثيراً من الفلسفة ليحقّقوا مقاصدها، فيتمكّنوا من إبطالها، وهلمَّ[٣] جرًّا إلى أن أدرجوا فيه معظّم الطبعيّات[٤] والإلهيّات[٥]، ....

---

(١) **قوله: [بأهل السنّة]** ويسمّون «الأشعريّة» و«الأشاعرة»، وأكثر المتكلّمين من أهل السنّة على مذهبهم، ونشأ في بلاد "ما وراء النهر" أيِمّة عظام لا يحصى عددهم على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله تعالى، ومقتداهم في الكلام هو الإمام علم الهدى أبو منصور المأتريدي رحمه الله تعالى وهم يسمّون «المأتريديّة»، ويخالفون الأشعريّة في بعض المسائل، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، كذا في "النبراس". ١٢

(٢) **قوله: [لَمَّا نقلت]** وأوّل من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية، وكان عارفاً بالطبّ والكيمياء، ثُمّ كان أكثر نقلها في زمن المامون العبّاسيّ، ومن أعظم الناقلين حسين بن إسحاق. ١٢ "نبراس".

(٣) **قوله: [هلمّ جرًّا]** هو مصدر «جرّ يجرّ» بمعنى: جذب، و«هلمّ» بفتح الميم أي: أحضر، وهو اسم فعل لا يتصرّف عند أهل الحجاز، وفعل يؤنّث ويجمع عند بني تميم، وأصله عند البصريّن «هالم» من «لم»، إذا قصد حذف الألف، وعند الكوفيّين «هل أم»، فحذفت الهمزة بإلقاء حركتها على اللام، وهو بعيد؛ لأنّ هل لا تدخل على الأمر فيكون متعدّيا كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُم﴾[الأنعام: ١٥٠] ولازما كقوله تعالى: ﴿هَلُمَّ إِلَيْنَا﴾[الأحزاب: ١٨] كذا في "رمضان آفندي". ١٢

(٤) **قوله: [الطبعيّات]** علم الطبعيّات هو علم يبحث فيه عن أحوال أمور تفتقر في وجودها الخارجيّ والذهنيّ إلى المادّة كالإنسان والعناصر والأفلاك. ١٢

(٥) **قوله: [الإلهيّات]** علم الإلهيّات علم يبحث فيه عن أحوال أمور لا تفتقر في الوجودَين إلى المادّة، كالعلم بأنّ الواجب سبحانه وتعالى عالم قادر، والعلم بأنّ الموجود من المفهومات العقليّة. ١٢

وخاضوا في الرياضيّات[١]، حتّى كاد لايتميّز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيّات وهذا[٢] هو كلام المتأخّرين، وبالجملة[٣] هو أشرف العلوم، لكونه أساس الأحكام الشرعيّة، ورئيس العلوم الدينيّة، وكون معلوماته العقائد الإسلاميّة، وغايته الفوز[٤] بالسعادات الدينيّة والدنيويّة، وبراهينه[٥] الحجج القطعيّة المؤيّد أكثرها بالأدلّة السمعيّة، وما نقل عن السلف[٦] من الطعن فيه والمنع عنه، فإنّما هو[٧] للمتعصِّب في الدين، والقاصر عن تحصيل

---

(١) **قوله: [الرياضيّات]** هي علم يبحث فيه عن أحوال أمور تفتقر في وجودها الخارجيّ إلى المادّة، ولا تفتقر إليها في وجودها الذهنيّ كالكرّة والمثلّث. ١٢

(٢) **قوله: [هذا هو كلام]** أي: الكلام الذي يختلط بالفلسفة هو كلام المتأخّرين. ١٢

(٣) **قوله: [وبالجملة]** أي: سواء كان كلام القدماء أوكلام المتأخّرين، والفرق بين «بالجملة» و«في الجملة» أنّ «بالجملة» تستعمل في الكثرة، و«في الجملة» تستعمل في القلّة. ١٢

(٤) **قوله: [الفوز]** إدراك مطلوب الخير، والمتحلى بـ«علم الكلام» يكون مكرّماً محترماً عند الله وعند الناس، حيث يرجع الناس إليه في مهمّات الدين، وهو سبب العزّة والكرامة في الدنيا، ويترتّب عليه الثواب من الله سبحانه وهو سعادة الدين. ١٢

(٥) **قوله: [براهينه]** جمع برهان و هو الحجّة البيّنة الفاصلة، والحاصل أنّ شرف العلم يكون بأحد أمور ثلاثة: شرف المعلوم، ووثاقة الدليل، وشرف الغاية. وقد اجتمعت هذه الثلاثة لعلم الكلام، فهذه هي جهات شرف العلم. ١٢

(٦) **قوله: [ما نقل عن السلف]** جواب سؤال مقدّر تقريره: أنّ علم الكلام لو كان أشرف العلوم لَمَا طعن فيه السلف، فقد قال الإمام القاضي أبو يوسف رحمه الله تعالى: «لا يجوز الصلاة خلف المتكلّم، وإن تكلّم بحقّ؛ لأنه بدعة»، وقالوا: «من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق». ١٢

(٧) **قوله: [فإنما هو]** يريد أنّ ذمّ علم الكلام محصور في أربعة أشخاص: الأوّل: من يتعصّب فلا يطيع الحقّ بعد ظهوره، الثاني: من لا يكون قوّته العاقلة ذكيّة فلا يدرك كنه المسائل والدلائل، فيقصر عقله

⬅

اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين(١)، وإلاّ فكيف يتصوّر المنع عمَّا هو أصل الواجبات وأساس المشروعات، ثُـمّ لَمَّا كان(٢) مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله، ثُمّ الانتقال منها(٣) إلى سائر السمعيّات(٤)، ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض، وتحقّق العلم بها ليتوصّل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهمّ، فقال: (قال أهْل الحقّ)(٥) وهو الحكم

عن تحصيل اليقين الاستدلاليّ، الثالث: من يقصد إلقاء الشبهات الكلاميّة على ضعفاء المسلمين، الرابع: من يخوض في دقائق الفلسفة مِمَّا لا يفتقر إليه، كذا في "النبراس". ١٢

(١) **قوله: [غوامض المتفلسفين]** كالبحث عن كيفيّة وجود الباري تعالى وكيفيّة تعلّق القدرة بالمعدومات والبحث عن الأمور العامّة. ١٢

(٢) **قوله: [لَمَّا كان]** إشارة إلى جواب سؤال مقدّر حاصله: أنّ المقصود الأهمّ من علم الكلام معرفة صفات الله تعالى، الثبوتيّة والسلبيّة، وأفعاله في الدنيا والآخرة وسائر المعلومات السمعيّة الكلاميّة، فكان ينبغي أن يصدر الكتاب بهذه الأمور. ١٢

(٣) **قوله: [منها]** أي: من وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله. ١٢

(٤) **قوله: [سائر السمعيّات]** كما يستدلّ بالمعجزة، وهي فعله تعالى على إرساله الرسل، وبه إلى سائر السمعيّات كسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والصراط والميزان وأحوال الجنّة والنار إلى غير ذلك. ١٢ "رمضان آفندي".

(٥) **قوله: [قال أهل الحقّ]** الظاهر أنّ المقول مجموع ما في الكتاب، فالمراد بـ«أهل الحقّ» أهل السنّة والجماعة، وإن خصّ بقوله: «حقائق الأشياء ثابتة»، فالمراد منه أهل الحقّ في هذه المسئلة، وهم ما عدا السوفسطائيّة عن آخرهم، ويحتمل أن يراد أهل الحقّ في جميع المسائل وهم أهل السنّة والجماعة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكأنهم هم القائلون. ١٢ "خيالي".

المطابق[1] للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل، وأمّا الصدق فقد شاع في الأقوال خاصّة[2]، ويقابله الكذب، وقد يُفرَّق بينهما[3] بأنّ المطابقة تعتبر في الحقّ من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حقِّيَته[4] مطابقة الواقع إيّاه.

---

(١) **قوله: [الحكم المطابق]** قال بعض المحشّين: إنّ الباء تفتح رعاية لاعتبار المطابقة في الحقّ من جانب الواقع بملاحظة الحيثيّة أي: الحقّ هو الحكم المطابق بالفتح للواقع من حيث إنه مطابق بالفتح له، لكنّه لا يلائم قول الشارح الآتي: «وأمّا الصدق فقد شاع... إلخ»؛ لأنه يدلّ على أنّ الفرق بين الحقّ والصدق بحسب الاستعمال، وشيوع الصدق في الأقوال خاصّة دون الحقّ، فأنه يعمّ الأقوال والعقائد والأديان، وليس بينهما فرق بحسب المفهوم وفتح الباء يقتضي الفرق بحسب المفهوم، وعلى ذلك لا يلائم قوله: «قد يفرّق... إلخ»، فإنه يدلّ على أنّ ذلك الفرق لم يتحقّق سابقاً، وفتح الباء يستلزم سبق الفرق بينهما. ١٢

(٢) **قوله: [في الأقوال خاصّة]** فلا يقال: «اعتقاد صادق» و«مذهب صادق» إلاّ نادراً، فعلم من هذا أنّ بين الحقّ والصدق عموماً وخصوصاً مطلقاً، الحقّ أعمّ مطلقاً من الصدق. ١٢

(٣) **قوله: [قد يفرّق بينهما]** يريد أنّ معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء، ومعنى الحقّ هو الحكم المطابق بفتح الباء، هذا فرق بحسب المفهوم، وما سبق فرق بحسب الاستعمال فهما متّحدان بالذات، متغايران بالاعتبار، كذا في "رمضان آفندي". ١٢

(٤) **قوله: [معنى حقّيّته]** قد يشكل بأنّ الحقّيّة صفة الحكم، ومطابقة الواقع إيّاه صفة للواقع، فلا يصحّ تعريف الحقّيّة بالمطابقة وحملها عليها بالمواطاة ، حاصل الدفع أنّ المطابقة وحدها وإن كانت صفة للواقع، لكنّ المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع إيّاه أعني: المطابقة المتعلّقة بالحكم صفة الحكم، فيصحّ تعريف الحقّيّة بالمطابقة، كذا في "حاشية العلاّمة عبد الحكيم".١٢

(حقائق الأشياء[1] ثابتة) حقيقة الشيء[2] وماهيته ما به الشيء هو هو[3]، كالحيوان الناطق[4] للإنسان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب مِمَّا يمكن

---

(١) **قوله: [حقائق الأشياء]** لم يقل: «الأشياء ثابتة»؛ لأنه لا ينافي مذهب العنديّة، بل المنافي له ثبوت الحقائق أي: ما به الشيء هو هو مع قطع النظر عن تعلّق الاعتقاد. ١٢ "عصام".

(٢) **قوله: [حقيقة الشيء]** جمع الحقيقة مع الماهيّة في مقام التعريف يدلّ على الترادف بينهما، لكنّ المستفاد من كلام المحقّقين أنّ الحقيقة إنما يطلق باعتبار الوجود والتحقّق، والماهيّة تعري عن هذا الاعتبار، فقد قال السيّد السند قدّس سرّه في "حاشية القطبيّ": الماهيّة أعمّ من أن تكون موجودةً في الخارج أم لا، فالماهيّة أعمّ من الحقيقة مطلقاً. ١٢

(٣) **قوله: [ما به الشيء هو هو]** الظاهر أنّ الباء للسببيّة، والضميران لـ«الشيء»، فالمعنى الأمر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء، ولا شكّ أنه يصدق على العلّة الفاعليّة؛ لأنّ الإنسان مثلاً إنما يصير إنساناً متمايزاً عن جميع ما عداه بسبب الفاعل و إيجاده إيّاه، هذا حاصل ما استشكله في "حاشية الخيالي"، وأجاب عنه: بأنّ الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج، لا ما بسببه الشيء ذلك الشيء، فلا يصدق التعريف على الفاعل . ١٢

(٤) **قوله: [كالحيوان الناطق]** فإنّه لا يمكن تصوّر الإنسان بالكنه بدون تصوّر الحيوان الناطق؛ إذ هما ذاتيّان للإنسان، وتصوّر الشيء بالكنه بدون تصوّر ذاتيّاته وماهيّته محال، فليت شعري كيف أورد عليه بعض المحشّين بأنّ تصوّر الإنسان بدون الحيون الناطق ممكن، فإنّ تصوّر المجمل لا يستلزم تصور المفصّل انتهى. أقول: ليس بناء كلام الشارح على التصوّر مطلقاً، بل على التصوّر بالكنه، وهو لا يمكن بدون تصوّر الذاتيّات، هذا، ولا يخفى على المتأمّل أنّ الشارح إنما بنى كلامه على اصطلاح المناطقة. قال المجدّد الأعظم إمام أهل السنّة الشيخ **أحمد رضا خان** القادريّ البريلويّ قدّس سرّه: جعل الناطق مميّزاً للإنسان إنما هو عند الفلاسفة الجهّال الحمقاء، وعندنا كلّ شيء ناطق حتى الأشجار والأحجار، فقد قال الله تعالى: ﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[فصلت: ٢١]، وقال تعالى: ﴿إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[الإسراء: ٤٤]. ١٢ كذا في "الملفوظ".

تصوّر الإنسان بدونه[1]**، فإنّه من العوارض، وقد يقال**[2]**: «إنّ ما به الشيء هو هو باعتبار تحقّقه حقيقة، وباعتبار تشخّصه**[3] **هُويَّة، ومع قطع النظر عن ذلك مَاهِيَّة»، والشيء عندنا**[4] **هو الموجود، والثبوت والتحقّق والوجود والكون ألفاظ مُترادفة**[5]**، معناها بديهيّ التصوّر، فإن قيل**[6]**: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً بمنـزلة قولنا**[7]**: «الأمور الثابتة ثابتة»، قلنا**[8]**: إنّ**

---

(١) **قوله: [بدونه]** أي: يمكن تصوّر الإنسان بالكنه بدون تصوّر الضاحك والكاتب، فإنهما من العوارض. أمّا البحث في أنّ المراد من الإمكان الخاصّ أو العامّ فهو في المطوّلات من شاء فليرجع إليها. ١٢

(٢) **قوله: [قد يقال]** أشار أوّلاً إلى أنّ الحقيقة والماهيّة لفظان مترادفان، ليس بينهما فرق لا بحسب المفهوم ولا بحسب الاعتبار والاستعمال، ثُمَّ أشار ثانياً إلى أنّ بينهما فرقا اعتباريًّا لا حقيقيًّا. ١٢

(٣) **قوله: [باعتبار تشخّصه]** أي: ما به الشيء هو هو، مع عروض التشخّص له هويّة، و«التشخّص» عبارة عمّا يفيد الامتياز للمعروض، من حيث إنّه معروض عن جميع ما عداه. ١٢

(٤) **قوله: [عندنا]** أي: عند أهل السنّة والجماعة، فإنّ المعتزلة يعرفون الشيء بما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه، فهم يقولون: الشيء يعمّ الموجود والمعدوم بل الممتنع أيضاً. ١٢

(٥) **قوله: [ألفاظ مترادفة]** فيكون الشيء بمعنى الثابت مرادفاً للموجود، لكنّ المعتزلة منعوا ترادف الثبوت مع الوجود، ولذا يزعمون المعدومات الممكنة ثابتة في عالم الواقع غير موجودة فيه . ١٢

(٦) **قوله: [فإن قيل]** حاصل السؤال: أنّ الحقيقة لَمَّا كان عبارة عمّا به الشيء هو هو من حيث التحقّق، والشيء هو الموجود، وحقيقة الشيء عينه فالحقيقة أيضاً موجودة، والموجود والثابت لفظان مترادفان، صار قول المصنّف: «حقائق الأشياء ثابتة» باطلاً، فإنّ الحمل لا بدّ له أن يكون المحمول مغايراً للموضوع بحسب المفهوم، وهاهنا المحمول عين الموضوع. ١٢

(٧) **قوله: [بمنـزلة قولنا]** إنما قال: «بمنـزلة قولنا» ولم يقل: «عين قولنا»، فإنّ التركيب في «حقائق الأشياء» إضافيّ، وفي «الأمور الثابتة ثابتة» تركيب توصيفيّ، كذا في بعض الحواشي. ١٢

(٨) **قوله: [قلنا]** حاصل الجواب: إنّ الموضوع والمحمول وإن كانا متّحدين في المفهوم بحسب الظاهر، لكنّهما متغايران في المفهوم، متّحدان في الوجود، فإنّ المراد من الموضوع ما نعتقده

المراد به أنّ ما نعتقده حقائق الأشياء، ونسمّيه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر، كما يقال: «واجب الوجود موجود»، وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج[1] إلى البيان، وليس مثل قولك[2]: «الثابت ثابت»، ولا مثل قوله[3]: «أنا أبو النجم وشعري شعري»[4] على ما لا يخفى. وتحقيق ذلك أنّ الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض،

حقائق الأشياء، والمراد من المحمول أمور موجودة في نفس الأمر، فصار الحمل في المعنى ولم يكن لغواً. ١٢

(١) **قوله: [ربّما يحتاج]** أي: قلّما يحتاج إلى بيان معناه، فإنّ أكثر من سمعه يفهم منه ذلك المعنى، كما في مثل «واجب الوجود موجود»، والحاصل أنّ أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس، فهو مفيد بلا حاجة إلى بيان معناه. أللّهمّ إلاّ أن يكون بالنسبة إلى بعض الأذهان القاصرة، كذا في "حاشية الخيالي". ١٢

(٢) **قوله: [ليس مثل قولك]** هذا متفرّع على قول الشارح هذا الكلام مفيد، أي: قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة» ليس مثل قولك أيّها السائل! «الثابت ثابت»، فإنّ الموضوع والمحمول فيه متّحدان بحسب المحكوم.

(٣) **قوله: [لا مثل قوله: «أنا أبو النجم»]** هذا متفرّع على قوله: «ربّما يحتاج إلى البيان» أي: قولنا «حقائق الأشياء ثابتة» ليس مثل قول أبي النجم: «شعري شعري»، فإنّه يحتاج إلى بيان معناه البتة، قال العلاّمة عبد الحكيم في الحاشية ما نصّه: لأنّ أخذ المحمول مقيّداً بالوصف المذكور معنى مجازيّ، والمعنى المجازيّ وإن اشتهر لا بدّ من بيانه؛ لأنّ المتبادر المعنى الحقيقيّ على ما تقرّر في موضعه. ١٢

(٤) **قوله: [شعري شعري]** أي: شعري الآن كشعري فيما مضى، أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة، كذا في عامّة الحواشي. ١٢

كالإنسان إذا أخذ من حيث إنّه[(١)] جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانيّة مفيداً، وإذا أخذ من حيث إنّه حيوان ناطق كان ذلك لغواً، (والعلم بها) أي: بالحقائق من تصوّراتها والتصديق بها وبأحوالها. (متحقّق)[(٢)]، وقيل: المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه[(٣)] لا علم بجميع الحقائق.

---

(١) **قوله: [أخذ من حيث إنّه]** يعني: لو كان السامع عالِماً بالإنسان من حيث إنّه جسم، يفيد الحمل بالحيوانيّة، ولو علمه من حيث إنّه حيوان ناطق لا يفيد؛ لأنّ الموضوع يشتمل على المحمول. ١٢

(٢) **قوله: [متحقّق]** دعوى أنّ «حقائق الأشياء ثابتة» تتضمّن دعوى العلم بثبوت جنسها، كما أنّ دعوى العلم بها تتضمّن دعوى ثبوت جنسها؛ إذ العلم حقيقة من الحقائق، إلاّ أنه قصد الردّ على طوائف السوفسطائيّة صريحاً، فقال: «حقائق الأشياء ثابتة» في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن تعلّق اعتقاد بها ردًّا على العناديّة والعنديّة، وقال: «العلم بها متحقق» ردًّا على اللاأدريّة. ١٢ "عصام".

(٣) **قوله: [للقطع بأنه]** حاصله أنّ اللام في قوله: «حقائق الأشياء» للاستغراق، فإن رجع الضمير إلى الأشياء بلا تقدير مضاف، صار المعنى: «العلم بجميع الحقائق متحقّق»، وهذا باطل وإذا قدّرنا «الثبوت» صحّ المعنى، وذلك لوضوح الفرق بين قولك: «علمت جميع الحقائق»، وقولك: «علمت ثبوت جميع الحقائق»، ويرد عليه أنه إن أريد عدم العلم بالجميع تفصيلاً، فمسلّم. ولا يضرّنا لأنه غير مراد و إن أريد إجمالاً، فممنوع، فإنّ قولنا: «حقائق الأشياء ثابتة»، يتضمّن العلم الإجماليّ بالجميع، وقد سبق أنّ المراد ما نعتقده حقائق الأشياء، فيكون معلوماً لنا البتّة، كذا في "الخيالي". ١٢

والجواب: أنّ المراد الجنس[١] ردًّا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة، ولا بعدم ثبوتها. (خلافاً للسّوفسطائيّة)[٢] فإنَّ منهم مَنْ ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة، وهم العِنَادِيَّة[٣]، ومنهم من ينكر ثبوتها[٤]، ويزعم[٥] أنها تابعة للاعتقاد، حتّى إن اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر، أو عرضاً فعرض، أو قديماً فقديم، أو حادثاً فحادث، وهم العِنْدِيَّة، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعم أنه

---

(١) **قوله: [الجنس]** يعني: أنّ المراد بقوله: «حقائق الأشياء ثابتة» جنس حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بذلك الجنس متحقّق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر، فحينئذ يرجع إلى الإيجاب الجزئيّ، وذلك كاف في الردّ على الخصم؛ لأنه يدّعي السلب الكليّ في المقامين. ١٢ "حاشية عبد الحكيم".

(٢) **قوله: [السوفسطائيّة]** زعم قوم أنَّ السوفسطائيّة كانت طائفةً يتشعّبون إلى ثلاثة مذاهب، والمحقّقون منعوه وقالوا: لا يمكن عن عاقل أن يقول بهذه المذاهب، بل كلّ غالط سوفسطائيّ في موضع غلطه، يدلّ عليه اشتقاق اسمه من «سوفا»، و«إسطا»، كذا في "تلخيص الملخّص". ١٢ "رمضان آفندي".

(٣) **قوله: [العناديّة]** سمّوا بذلك؛ لأنهم ينكرون الحقّ عناداً، والفرق بين مذهب العناديّة والعنديّة، أنّ العناديّة ينكرون ثبوت الحقائق وتمييزها في نفس الأمر مطلقاً بتبعيّة الاعتقاد وبدونه، والعنديّة ينكرون ثبوتها وتمييزها في نفس الأمر مع قطع النظرعن اعتقادنا، يعني: لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق في نفس الأمر، لكنّهم يقولون: بثبوتها وتقرّرها فيها بتبعيّة الاعتقادات أو بتوسّطها، كذا في "حاشية عبد الحكيم". ١٢

(٤) **قوله: [ثبوتها]** أي: تقرّرها، وهم يقولون: مذهب كلّ قوم حقّ بالنسبة إليه، وباطل بالنسبة إلى خصمه، قاله الخيالي. وإنما سمّوا بـ«العندية»؛ لأنهّم يزعمون أنّ حقيقة الشيء ما هو عند المعتقد. ١٢

(٥) **قوله: [يزعم]** الزعم يطلق لمعان، منها الظنّ، يقال: «زعمني لا أودّه»، أي: ظنّني... إلخ وأكثر ما يستعمل فيما كان باطلاً، سواء كان قولاً أو اعتقاداً، والمراد به هاهنا القول؛ إذ الشاكّ ليس له اعتقاد ولا ظنّ، فمعنى يزعم يقول: باطلاً. ١٢

شاكّ، وشاكّ في أنه شاكّ وهلّم جرّا، وهم اللاأدْرِيّة[١]. ولنا تحقيقاً[٢] أنّا نجزم[٣] بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعَيَان[٤]، وبعضها بالبيان[٥]، وإلزاماً[٦] أنه إن لم يتحقّق نفي الأشياء فقد ثبت[٧]، وإن تحقّق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم[٨]، فقد ثبت شيء من الحقائق، فلم يصحّ نفيها على الإطلاق، ولا يخفى أنه إنّما يتمّ على«العِنَادِيَّة[٩] ....

---

(١) **قوله: [اللاأدريّة]** سمّوا بها لقولهم: «لا أدري»، وهم رئيس السوفسطائيّة. ١٢

(٢) **قوله: [تحقيقاً]** الدليل التحقيقيّ ما يدّعي المستدلّ أنّ مقدّماته صادقة. ١٢

(٣) **قوله: [نجزم]** دفع شبهة اللاأدريّة ظاهر، أمّا دفع شبهة العناديّة والعنديّة فلأنّ الجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء في نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتقاد بالعيان أو البيان يوجب ثبوته. ١٢ "عصام".

(٤) **قوله: [بالعيان]** أي: بإحدى الحواسّ الظاهرة، وهي الموجودات الخارجيّة كحرارة النار وبرودة الماء. ١٢

(٥) **قوله: [بالبيان]** أي: بإقامة البراهين القاطعة. ١٢

(٦) **قوله: [إلزاما]** الدليل الإلزاميّ ما يكون مقدّماته مسلّمة عند الخصم لا المستدلّ، والمطلوب منه إلزام الخصم فحسب، بخلاف الدليل التحقيقيّ فإنّ المقصود منه إثبات الحقّ وإن حصل في ضمنه إلزام الخصم. ١٢

(٧) **قوله: [فقد ثبت]** أي: إن لم يتحقّق نفي جميع الأشياء يعني: إن لم يصدق نفي شيء من الأشياء لصدق ثبوت بعضها، وإلاّ يلزم ارتفاع النقيضين. وتفصيله أنّ السالبة الكلّيّة نقيضها الموجبة الجزئيّة، فإذا لم تصدق السالبة الكلّيّة أي: لا شيء من الأشياء ثابت لصدق نقيضها أي: بعض الأشياء ثابت وهي الموجبة الجزئيّة. ١٢

(٨) **قوله: [نوعا من الحكم]** والحكم قسم من العلم لكونه تصديقا والعلم من الكيفيّات النفسانيّة وهو قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي هو قسم من الموجود كذا في "رمضان آفندي". ١٢

(٩) **قوله: [يتمّ على العناديّة]** فإنهّم ينكرون ثبوت الأشياء مطلقا، أمّا على اللاأدريّة فلا يتمّ فإنهّم ينكرون الثبوت والنفي كليهما، ويزعمون أنهّم شاكّون. أمّا على العنديّة فيحتمل أن يتمّ فإنهّم ينكرون ثبوت الأشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم: إن لم يتحقّق نفي ثبوت الأشياء في نفسها فقد ثبت، وإن تحقّق فالنفي حقيقة من الحقائق، ويتأيّد هذا بما قال الشارح رحمه الله في "شرح المقاصد". ١٢

قالوا[1]: الضروريّات منها حسيّات، والحسُّ قد يغلط كثيراً[2]، كالأحول يرى الواحد اثنين، والصفراويّ قد يجد الحلوّ مرًّا[3]، ومنها بديهيّات، وقد تقع فيها اختلافات[4]، وتعرض بها شبه يفتقر في حلّها إلى أنظار دقيقة، والنظريّات فرع الضروريّات[5]، ففسادها فسادها، ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء. قلنا[6]: غَلَطُ الحِسِّ في البعض لأسباب جزئيّة لا ينافي الجزم بالبعض

---

(١) **قوله:** [**قالوا**] أي: السوفسطائيّة. ١٢

(٢) **قوله:** [**يغلط كثيراً**] فلا حكم لـه في الكلّيّات ولا في الجزئيّات، أمّا الكلّيّات فلعدم تعلّق الحسّ بجميع أفرادها؛ لأنّ الحسّ لا يدرك مثلاً إلاّ هذه النار أو تلك النار، لا جميع النيران الموجودة في الخارج، وأمّا في الجزئيّات فلأنّ الحسّ ربما تدركها محسوسة، وليست بمحسوسة حقيقة، كما أنّا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض أصلاً، فإنّا إذا تأمّلناه علمنا أنه مركّب من أجزاء شفافة لا لون لها. ١٢

(٣) **قوله:** [**يجد الحلوّ مرًّا**] الذي يتبادر مِمَّا في "شرح المواقف" أنه دليل للعنديّة نصّه بعد ذكر الدليل، فدلّ على أنّ المعاني تابعة للإدراكات. ١٢

(٤) **قوله:** [**تقع فيها اختلافات**] أي: البديهيّات لو كانت ثابتة لَمَا وقعت فيها اختلافات، لكنّها وقعت فالبديهيّات ليست بثابتة. ١٢

(٥) **قوله:** [**فرع الضروريّات**] لأنّ النظريّ لا بدّ أن تنتهي سلسلة اكتسابه إلى الضروريّ، وإلاّ يلزم الدور أو التسلسل. ١٢

(٦) **قوله:** [**قلنا**] إثبات للمقدّمة الممنوعة بقولنا: «غلط الحسّ... آه». فإنّ اللاأدريّة لَمَّا تمسّكوا بأنّ الحسّ قد يغلط في بعض الموادّ، ومتى كان كذلك يجوز أن يغلط في جميعها فلا يكون مفيداً للعلم، ومنع الشارح العلاّمة كبرى القياس، بأنّا لا نسلّم أنه إذا كان غالطاً في بعض الموادّ يلزم جواز غلطه في جميعها، فإنّ الغلط في البعض إنّما هو لأسباب جزئيّة، وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الأسباب الموجبة له، ملتقط من "حاشية عبد الحكيم". ١٢

بانتفاء أسباب الغلط، والاختلافات[1] في البديهيّ لعدم الإلف والعادة أو لخفاء في التصوّر لا ينافي البداهة، وكثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا تنافي حقّيّة بعض النظريّات، والحقّ أنه لا طريق إلى المناظَرة[2] معهم، خصوصاً مع اللاأدرية؛ لأنهم لا يعترفون بمعلومٍ ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار، ليعترفوا[3] أو يحترقوا[4]. و«سوفسطا» اسم للحكمة المموّهة، والعلم المزخرف[5]؛ لأنّ «سوفا» معناه العلم والحكمة، و«اسطا» معناه المزخرف والغلط، ومنه اشتقّت السفسطة، كما اشتقّت الفلسفة من «فيلاسوف»، أي: محبّ الحكمة. (وأسباب العلم)[6] وهو صِفَة يتجلّى بها المذكور لِمَن قامت هي به، أي: يتّضح ويظهر ما يذكر، ويمكن أن يعبّر

---

(١) **قوله: [والاختلافات]** جواب عن قولهم: منها بديهيّات وقد تقع فيها اختلافات. ١٢

(٢) **قوله: [لا طريق إلى المناظرة]** لأنّ المناظرة لإفادة المجهول بالمعلوم، والسوفسطائيّة لا يعترفون بمعلوم حتى يثبت به مجهول، فالإشتغال بالمناظرة لا يفيد شيئاً. ١٢

(٣) **قوله: [ليعترفوا]** بحقيقة الألم واللذّة، والتميز بينهما بأنّ الأوّل من الحسيّات والثاني من المحسوسات. ١٢

(٤) **قوله: [أو يحترقوا]** أي: إن أبوا أوجعوا بالنار، والمقصود به إلزامهم بهذا الطريق لا إحراقهم حتى يلزم منه جواز التعذيب بالنار. ١٢

(٥) **قوله: [المزخرف]** هو ما يتحلّى ظاهره بصورة الصدق والحقّ، وباطنه باطل وكاذب. ١٢

(٦) **قوله: [أسباب العلم]** لَمَّا أثبت العلم بالحقائق ردًّا على السوفسطائيّة، وكان منشأ إنكارهم الطعن في الحسّ وبداهة العقل أو النظر المتفرّع عليهما، عقّبه بإثبات الحسّ والعقل، فقال: «أسباب العلم ثلاثة» إشارة إلى إثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث، مبالغة في تصحيح تحقّق العلم بحقائق الأشياء، كذا في "حاشية الملاّ عصام". ١٢

عنه[1] موجوداً كان أو معدوماً، فيشمل إدراك الحواسّ[2] وإدراك العقل من التصوّرات والتصديقات اليقينيّة وغير اليقينيّة، بخلاف قولهم: صفة توجب[3] تمييزاً لا يحتمل النقيض[4]، فإنّه وإن كان شاملاً لإدراك الحواسّ بناء على عدم التقييد بالمعاني، وللتصوّرات بناء على أنها لا نقائض لها على ما زعموا[5]، لكنّه لا يشمل غير اليقينيّات من التصديقات هذا، ولكن ينبغي

---

(١) **قوله: [أن يعبّر عنه]** إشارة إلى أنّ المذكور من «الذِكر» بالكسر وهو ما يكون باللسان، وإنما لم يجعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب، وإن صحّ ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظنّ والجهل حملاً للفظ على الشائع المتبادر. ١٢ "خيالي".

(٢) **قوله: [إدراك الحواسّ]** أي: الظاهرة؛ إذ الأشاعرة لا يقولون بالحواسّ الباطنة.

(٣) **قوله: [صفة توجب]** هذا هو المختار من تعريفات العلم عند صاحب "المواقف" إلاّ أنه قيّده بالمعاني. ١٢

(٤) **قوله: [لا يحتمل النقيض]** أي: لا يحتمل متعلّق التميز نقيض ذلك التميّز، وبهذا القيد خرج الظنّ والشكّ والوهم، فإنّ متعلّق التميّز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خلاف، وكذا خرج الجهل المركّب لاحتمال أن يطّلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع، فتزول عنه ما حكم به من الإيجاب والسلب إلى نقيضه وكذا خرج التقليد؛ لأنه يزول بالتشكيك. ١٢ "شرح مواقف".

(٥) **قوله: [على ما زعموا]** تنبيه على خطأ زعمهم؛ لأنّ إطلاق النقيض على أطراف القضايا شائع، والتحقيق المستفاد من كلام السيّد السند قدّس سرّه أنّ النقيضين إن فسّرا بالأمرين المتمانعين بالذات، بحيث يقتضي لذاته تحقّق أحدهما في نفس الأمر انتفاء الآخر فيه، وبالعكس لا يكون للتصوّر أي: الصورة نقيض؛ إذ لا يستلزم تحقّق صورة انتفاء أخرى إلاّ إذا اعتبر نسبتهما إلى شيء، فإنّه يحصل حينئذ قضيّتان متنافيتان صدقاً وكذباً. ١٢ عامّة الكتب.

أن يحمل التجلّي على الانكشاف التامّ[١] الذي لا يشمل الظنّ؛ لأن العلم عندهم مقابل للظنّ. (للخلق) أي: المخلوق، من الملك والإنس والجنّ[٢]، بخلاف علم الخالق تعالى فإنّه لذاته لا بسبب من الأسباب. (ثلاثة: الحواسّ السليمة[٣]، والخبر الصادق، والعقل) بحكم الاستقراء، وجه الضبط: أنّ السبب إن كان من خارج[٤] فالخبر الصادق، وإلاّ[٥] فإن كان آلة غير المدرك فالحواسّ، وإلاّ فالعقل[٦] ....

---

(١) **قوله: [على الانكشاف التامّ]** فالمعنى: أنّها صفة تنكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافاً تامًّا لا اشتباه فيه، فيخرج عن الحدّ الظنّ والجهل المركّب واعتقاد المقلّد المصيب أيضاً، فليس فيه انكشاف تامّ وانشراح ينحلّ به العقد. ١٢ "شرح مواقف".

(٢) **قوله: [الجنّ]** خصّ هؤلاء الثلث؛ لأنهّم المكلّفون المأمورون، وأمّا غيرهم فقد قال سيدي الإمام **أحمد رضا خان** قدّس سرّه العزيز: «كلّ الخلق مأمور بالإيمان بالله تعالى ورسالة نبيّنا عليه الصلاة والسلام». ١٢

(٣) **قوله: [الحواسّ السليمة]** احتراز عن المريضة كباصرة الأحول وذائقة الصفراويّ. ١٢

(٤) **قوله: [من خارج]** أي: خارج عن ذات المدرك. ١٢

(٥) **قوله: [وإلاّ]** أي: وإن لم يكن السبب من خارج بأن كان له تعلّق تامّ بالمدرك بحيث يسمّى داخلا. ١٢

(٦) **قوله: [وإلاّ فالعقل]** هذا على قول من يقول: إنّ المدرك للكلّيّات والجزئيّات المادّيّة هو العقل، لا على قول من يقول: إنّ مدرك الكلّيّات هو العقل، ومدرك الجزئيّات المادّيّة هو الحواسّ. ١٢

فإن قيل[1]: السبب المؤثّر في العلوم كلّها هو الله تعالى؛ لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسّة، والخبر والعقل، والسبب الظاهريّ كالنار للإحراق هو العقل لا غير، وإنما الحواسّ والأخبار آلات وطرق[2] في الإدراك، والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة[3] ليشمل المدرك كالعقل، والآلة كالحسّ، والطريق كالخبر، لا ينحصر في الثلاثة، بل هاهنا أشياء أُخَر، مثل: الوجدان والحدس[4] والتجربة، ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدّمات. قلنا: هذا[5] على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد، والإعراض عن

---

(١) **قوله: [فإن قيل]** حاصل السؤال: إنّكم أردتّم بالسبب السبب الحقيقيّ أو السبب الظاهريّ أو السبب المفضي في الجملة، إن كان المراد الأوّل فإنما هو الله تعالى لا غيره، وإن كان المراد الثاني فإنما هو العقل فقط، وإن كان المراد الثالث فالحصر في هذه الثلاثة باطل، فعلى كلّ تقدير تقسيم أسباب العلم إلى الثالثة غير صحيح. ١٢

(٢) **قوله: [آلات وطرق]** نشر على ترتيب اللفّ، فإنّ الحواسّ آلات بين الفاعل أي: العلّة الكاسبة وبين منفعله أي: المكتسبات في وصول أثره إليه بخلاف الأخبار، فإنّها طرق للإدراك لا آلات له. ١٢

(٣) **قوله: [جري العادة]** بخلق ذلك العلم في محلّه عند تعلّق ذلك السبب به على سبيل الاختصاص. ١٢

(٤) **قوله: [الحدس]** هو قوّة توجب سرعة انتقال الذهن إلى المطلوب العلميّ من غير حاجة إلى التفكّر. ١٢

(٥) **قوله: [قلنا هذا]** حاصل الجواب: إنّا نختار الشقّ الثالث أي: السبب المفضي في الجملة، لكنّ انحصار الأسباب في الثلاثة ليس مبنيًّا على الحقيقة، بل على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد... إلخ. ١٢

تدقيقات الفلاسفة[١]، فإنّهم لَمَّا وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواسّ الظاهرة التي لا شكّ فيها، سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم، جعلوا الحواسَّ أحد الأسباب[٢]. ولَمَّا كان معظّم المعلومات الدينيّة[٣] مستفاداً من الخبر الصادق[٤] جعلوا سبباً آخر. ولَمّا لم يثبت عندهم الحواسّ الباطنة المسمّاة بـ«الحسّ المشترك والخيال والوهم» وغير ذلك، ولم يتعلّق لهم غرض بتفاصيل الحدسيّات والتجربيّات والبديهيّات والنظريّات، وكان مرجع الكلّ إلى العقل[٥]، جعلوه سبباً ثالثاً يفضي إلى العلم بمجرد التفات، أو بانضمام حدس، أو تجربة، أو ترتيب مقدّمات، فجعلوا السبب في العلم بأنّ لنا جوعاً[٦] وعطشاً، وأنّ الكلّ أعظم من

---

(١) **قوله: [عن تدقيقات الفلاسفة]** أي: تدقيقاتهم المبنيّة على الأصول الفاسدة مِمَّا لا يفتقر إليه. ١٢

(٢) **قوله: [أحد الأسباب]** يعني: أنّ الحسّ لظهوره وعمومه يستحقّ أن يعدّ أحد أسباب العلم الإنسانيّ، فقوله: سواء كانت إشارة إلى عمومه. ١٢ "خيالي".

(٣) **قوله: [معظّم المعلومات الدينيّة]** إنما قال: «معظّم المعلومات» لا «كلّها»، فإنّ بعض المعلومات الدينيّة، كوجود الواجب تعالى مِمَّا يستقلّ به العقل، حتى وجب الإيمان بالله تعالى على الساكن في شاهق الجبل بعد مُضيّ مدّة التأمّل. ١٢

(٤) **قوله: [الخبر الصادق]** وإن كان داخلاً في إدراك الحواسّ لكون طريقه السمع، والمراد منه الكتاب والسنّة، أمّا الإجماع والقياس فحجّيتهما إنما تستند إلى الكتاب والسنّة. ١٢

(٥) **قوله: [مرجع الكلّ إلى العقل]** فإنّ الحدس والتجربة والنظر كلّها من آثار العقل، وليست من الأسباب المستقلّة الوجود، بخلاف الحواسّ الظاهرة فإنها مستقلّة الوجود، وإن لم تستقلّ في الإدراك. ١٢

(٦) **قوله: [جوعاً]** هو من الوجدانيّات.

الجزء، وأنّ نور القمر مستفاد من الشمس، وأنّ السَّقَمُوْنِيَا مسهل[1]، وأنّ العالَم حادث هو العقل، وإن كان في البعض[2] باستعانة من الحسّ. (فالحواسّ) جمع حاسّة، بمعنى القوّة الحاسّة (خمس) بمعنى أنّ العقل حاكم بالضرورة بوجودها، وأمّا الحواسّ الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتمّ دلائلها[3] على الأصول الإسلاميّة، (السمع)[4] وهي قوّة مودعة في العصب المفروش في مَقعر الصماخ، تدرك بها الأصوات[5] بطريق وصول الهواء[6]

---

(١) **قوله: [السقمونيا مسهل]** مثال للتجربة، والفرق بين الحدث والتجربة أنّ مشاهدة الحسّ مرّة أو مرّتين كافية في الحدس لا في التجربة. ١٢ "رمضان آفندي".

(٢) **قوله: [وإن كان في البعض]** كالحدسيّات والتجربيّات. ١٢

(٣) **قوله: [فلا تتمّ دلائلها]** فإنها مبنيّة على أنّ النفس لا تدرك الجزئيّات الماديّة بالذات، وعلى أنّ الواحد لا يكون مبدأ لأثرين، والكلّ باطل في الإسلام. ١٢ "خيالي".

(٤) **قوله: [السمع]** أي: القوّة السامعة، قدّمه لتوقّف أكثر الفضائل الدينيّة والكمالات الإنسانية عليه، ولذا ترى كثيراً من العميان يحملون العلوم والمعارف بخلاف الصمّ. ١٢ كذا في "النبراس".

(٥) **قوله: [الأصوات]** «الصوت» قيل: هو تموّج الهواء وهو سببه القريب، وقيل: هو القرع أي: مساس شديد، أو القلع أي: تفريق شديد، وهما سببان بعيدان له، والحقّ ما قال الشارح قدّس سرّه في "شرح المقاصد" نصّه: الصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير تموّج الهواء والقرع والقلع، كسائر الحوادث، وزبدة التحقيق في رسالة "الكشف شافيا" للشيخ الإمام **أحمد رضا خان** القادريّ البريلويّ قدّس سرّه العزيز. ١٢

(٦) **قوله: [بطريق وصول الهواء]** في "شرح المواقف": والمقصود أنّ الإحساس بالصوت يتوقّف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ، لا بمعنى: أنّ هواء واحداً بعينه يتموّج ويتكيّف بالصوت، ويوصله إلى القوّة السامعة، بل بمعنى: أنّ ما يجاور ذلك الهواء المتكيّف بالصوت يتموّج ويتكيّف بالصوت أيضاً، وهكذا إلى أن يتموّج ويتكيّف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة. ١٢

المتكيّف بكيفيّة الصوت إلى الصماخ، بمعنى أنّ الله تعالى[1] يخلق الإدراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهي قوّة مودعة في العصبتَين المجوّفتين[2] اللتين تتلاقيان[3] ثُمّ تفترقان فتأدّيان إلى العينين، تدرك بها الأضواء[4] والألوان والأشكال والمقادير والحركات[5] والحسن والقبح وغير ذلك مِمّا

---

(١) **قوله: [بمعنى أنّ الله تعالى]** فيه تنبيه على أنّ وصول الهواء المتكيّف بكيفيّة الصوت ليس علّة تامّة للإدراك، بل إنما يحصل الإدراك بمحض خلق الله تعالى عند الوصول بطريق جري العادة. ١٢

(٢) **قوله: [العصبتين المجوّفتين]** اعلم أنه قد بيّن في التشريح: أنه قد ثبت من جانبي مقدّم الدماغ من تحت محلّ الشمّ عصبتان مجوّفتان متقاربتان، حتى اتّصلتا وصار تجويفاهما واحداً، ثمّ تباعدتا إلى أن اتّصلتا بالعينين، وذلك التجويف الذي في الملتقى أودع فيه القوّة الباصرة وتسمّى مجمع النورين. ١٢ حاشية "ع".

(٣) **قوله: [تتلاقيان]** في "الخيالي": فيه إشارة إلى أنهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب، بل يتّصل العصب الأيمن بالأيسر، ثمّ ينتقل الأيمن إلى العين اليمنى، والأيسر إلى اليسرى، فعلى هذا يكون كهيئة دالّين يكون محدّب كلّ منهما إلى محدّب الآخر هٰكذا لَكَ يتبادر من "شرح المقاصد" أنّ مختار الشارح قدّس سرّه أنهما يتقاطعان كتقاطع الصليب هكذا. ١٢

(٤) **قوله: [تدرك بها الأضواء]** المشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الإمام الرازيّ أنّ الضوء مبصر أوّلاً وبالذات لعدم توقّف رؤيته على رؤية شيء آخر، واللون مبصر ثانياً وبالعرض على قياس قيام الحركة بالسفينة، وراكبها، والتفصيل في "شرح المواقف". ١٢

(٥) **قوله: [الحركات]** يرد عليه أنّ الحركات من الأعراض النسبيّة، والمتكلّمون يقولون: إنّها اعتباريّة ليس لها تحقّق في الخارج، فكيف تدرك بالحسّ؛ إذ الإدراك الحسّي فرع الوجود الخارجيّ، وأجيب عنه: بأنّ الحركة من الموجودات الخارجيّة بالاتّفاق، ولزوم النسبة لها لا ينافي إدراكها بالحسّ. ١٢

يخلق الله تعالى[(١)] إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوّة، (والشمّ) وهي قوّة مودعة في الزائدتَين النابتتَين في مقدّم الدماغ الشبيهتين بحملتَي الثدي، تدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء[(٢)] المتكيّف بكيفيّة ذي الرائحة[(٣)] إلى الخيشوم (والذوق) وهي قوّة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة[(٤)] اللعابيّة التي في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب، (واللمس) وهي قوّة منبثة في جميع البدن[(٥)]،

---

(١) **قوله: [مِمَّا يخلق الله تعالى]** في "شرح المواقف": أنت تعرف أنّ مذهب أهل الحقّ أنّ الرؤية سواء كانت متعلّقةً بالألوان أو بغيرها أمر يخلقه الله تعالى في الحيّ وفق مشيئته، ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا بغيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة. ١٢

(٢) **قوله: [بطريق وصول الهواء]** يعني: أنّ الله تعالى يخلق إدراك الروائح عند وصول الهواء المتكيّف بكيفيّة ذي الرائحة إلى الخيشوم بطريق جري العادة، لا بمعنى أنّ الوصول علّة تامّة للإدراك. "نبراس" ١٢

(٣) **قوله: [بكيفيّة ذي الرائحة]** قال الجمهور: يتكيّف الهواء برائحة المشموم بسبب المجاورة، ثمّ يتكيّف الهواء الآخر المجاور لذلك الهواء، وهكذا إلى أن يصل التكيّف إلى الهواء المجاور للحملتين. "نبراس" ١٢

(٤) **قوله: [بمخالطة الرطوبة]** هاهنا وجهان: الأوّل: أنّ الرطوبة اللعابيّة تتكيّف بكيفيّة الطعم من غير مخالطة، فالمحسوس بالحقيقة هو الرطوبة، والثاني: أنّ أجزاء المطعوم تتشرّب بالرطوبة، فتصل تلك الأجزاء إلى العصب، فلا فائدة في تلك الرطوبة إلاّ تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم إلى الذائقة، كذا في المطوّلات. ١٢

(٥) **قوله: [في جميع البدن]** أي: أكثر البدن سيّما الجلد، فإنّ من أعضاء البدن ما ليس له قوّة لامسة، كالكلية والكبد والطحال والرية والعظم، بل قوّة اللمس في أغشيتها فقط، ووجوهها في المطوّلات. والحكمة في عموم قوّة اللمس حفظ البدن عمّا يضرّه من الحرّ والبرد. ١٢

تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك، عند التماس والاتّصال به. (وبكلّ حاسّة منها) أي: من الحواسّ الخمس (يوقَف) أي: يطّلع (على ما وضعت هي) أي: تلك الحاسّة (له)[١] يعني: أنّ الله تعالى قد خلق كلاًّ من تلك الحواسّ لإدراك أشياء مخصوصة، كالسمع للأصوات، والذوق للطعوم، والشمّ للروائح، لا يدرك بها[٢] ما يدرك بالحاسّة الأخرى. وأمّا أنه هل يجوز ذلك ؟ ففيه خلاف بين العلماء، والحقّ الجواز لِمَا أنّ ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواسّ، فلا يمتنع أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الأصوات مثلاً. فإن قيل[٣]: أليست الذائقة تُدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً؟ قلنا: لا[٤]، بل الحلاوة تدرك بالذوق، والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان. (والخبر الصادق) أي: المطابق للواقع[٥]، ....

---

(١) **قوله:[له]** الضمير راجع إلى «ما». ١٢

(٢) **قوله:[لا يدرك بها]** إشارة إلى أنّ تقديم قول المصنّف: «بكلّ حاسّة» على متعلّقه وهو قوله: «يوقف» للحصر، فإنّ تقديم ما حقّه التأخير يفيد الحصر. ١٢

(٣) **قوله: [فإن قيل]** حاصل السؤال أنّ قولكم: «لا يدرك بحاسّة ما يدرك بالحاسّة الأخرى» منقوض بالقوّة الذائقة، فإنّها تدرك حلاوة الشيء وحرارته، مع أنّ الحرارة إنما تدرك باللامسة. ١٢

(٤) **قوله: [قلنا: لا]** أي: ليس الأمر كذلك، فإنّ الحلاوة تدرك بالذائقة، والحرارة إنما تدرك باللامسة المنتشرة على جرم اللسان لا بالذائقة. ١٢

(٥) **قوله: [المطابق للواقع]** أي: الخبر الذي طابق الواقع صادق، سواء طابق الاعتقاد أو لا. ١٢

فإنّ الخبر كلام[1] يكون لنسبته خارج[2] تطابقه تلك النسبةُ فيكون صادقاً، أو لاتطابقه فيكون كاذباً، فالصدق والكذب على هذا من أوصاف الخبر[3]، وقد يقالان بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به[4]، أو لا على ما هو به، أي: الإعلام بنسبة تامّة تطابق الواقع أو لاتطابقه، فيكونان من صفات المخبر، فمن هاهنا يقع في بعض الكتب «الخبر الصادق» بالوصف[5]، وفي بعضها «خبر الصادق» بالإضافة[6]. (على نوعين: أحدهما

---

(١) **قوله: [فإنّ الخبر كلام]** ليس المراد من «الكلام» ما يتكلّم به، بل المراد مصطلح النحاة، أي: ما تضمّن كلمتين بالإسناد، ولا يلزم أن يكون المركّب التقييديّ كـ «زيد الفاضل» خبراً، فإنّه كلام لنسبته خارج، أي: اتّصاف زيد بالفضيلة في نفس الأمر. ١٢

(٢) **قوله: [لنسبته خارج]** أي: يكون للنسبة المفهومة من الكلام خارج، أي: نسبة خارجيّة محقّقة في نفس الأمر. ١٢

(٣) **قوله: [من أوصاف الخبر]** وجعل بعضهم من أوصاف النسبة أوّلاً، والخبر ثانياً لئلاّ يلزم الدور على ما عرف في كتب الميزان. ١٢

(٤) **قوله: [الإخبار عن الشيء على ما هو به]** أي: على وجه ذلك الشيء متلبّس بذلك الوجه، والمراد بالشيء إمّا النسبة وهو الأوفق للمعنى، فحينئذ كلمة «ما» عبارة عن الإثبات والنفي، وإمّا الموضوع وهو الأوفق للفظ، فإنّ المخبر عنه هو الموضوع، ويقال: «أخبرت عن زيد»، فـ «ما» عبارة عن ثبوت المحمول أو انتفائه. ١٢ "خيالي".

(٥) **قوله: [بالوصف]** على تقدير أن يكون الصدق من أوصاف الخبر. ١٢

(٦) **قوله: [بالإضافة]** أي: خبر المخبر الصادق، على تقدير أن يكون الصدق من صفات المخبر. ١٢

الخبر المتواتر) سُمّي بذلك لِمَا أنه لا يقع دفعة[1]، بل على التعاقب والتوالي. (وهو) أي: الْخبر (الثابت على ألسنة قوم لا يتصوّر تواطؤهم)[2]، أي: لا يجوّز العقل[3] توافقهم (على الكذب) ومصداقه[4] وقوع العلم من غير شبهة. (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضروريّ كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف[5] على الملوك وعلى الأزمنة، والأوّل أقرب[6] وإن كان أبعد. ....

---

(١) **قوله: [لا يقع دفعةً]** أي: سمّي بالمتواتر، فإنّه لا يمكن أن يسمع كلام من جمع عظيم دفعةً، بحيث يستيقن العقل بأنهم يتكلّمون بذلك الكلام لاختلاط الأصوات. وإن أمكن فبناء التسمية على الأكثر، فإنّه قلّما يخبر القوم الكثير عن شيء دفعةً واحدةً. ١٢

(٢) **قوله: [لا يتصوّر تواطئهم]** فيه إشارة إلى أنّ منشأ عدم التجويز كثرتهم، فلا نقض بخبر قوم لا يجوّز العقل كذبهم بقرينة خارجيّة. ١٢ "خيالي".

(٣) **قوله: [لا يجوّز العقل]** أي: ليس المراد أنّ العقل لا يمكنه تصوّر تواطئهم على الكذب فيما أخبروا به؛ إذ لا نزاع في إمكان تصوّر العقل، بل المراد أنّ العقل يحكم حكماً قطعيًّا بأنهم لا يتوافقون على الكذب. ١٢

(٤) **قوله: [مصداقه]** أي: ما يصدقه ويدلّ على بلوغه حدّ التواتر ولا يشترط فيه عدد معيّن، مثل: خمسة أو اثنا عشر أو عشرين أو أربعين أو سبعين، كما اشترط بعضهم وهذا مذهب المحقّقين. ١٢

(٥) **قوله: [العطف]** أي: عطف البلدان. ١٢

(٦) **قوله: [الأوّل أقرب]** أي: عطف البلدان على الملوك أقرب بحسب المعنى، وإن كان أبعد من حيث اللفظ فإنّه يحصل حينئذ علمان، أحدهما: العلم بالملوك الخالية، والثاني: العلم بالبلدان النائية، بخلاف ما إذا عطف على الأزمنة، فإنّه يكون حينئذ قيداً للأوّل، فلا يحصل إلاّ علم واحد، والعلمان

فهاهنا أمران(١): أحدهما أنّ المتواتر موجِب للعلم، وذلك بالضرورة(٢)، فإنّا نجد(٣) من أنفسنا العلم بوجود "مكّة" و"بغداد"، وأنه ليس إلاّ بالإخبار، والثاني: أنّ العلم الحاصل به ضروريّ؛ وذلك لأنه يحصل للمستدلّ وغيره(٤) حتّى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدّمات. وأمّا خبر النصارى(٥) بقتل عيسى عليه

خير من علم واحد، وأيضاً يلزم أن يكون قيد النائية مستدركاً؛ لأنه يكفي أن يقال: كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية، سواء كان في البلدان البعيدة أو القريبة. ١٢

(١) **قوله: [فهاهنا أمران]** أي: في مقام قول المصنّف: «الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري بالضرورة» حكمان، أحدهما: يعرف صريحاً وهو كونه موجباً للعلم، والآخر أي: العلم الحاصل به ضروريّ ضمناً. ١٢

(٢) **قوله: [ذلك بالضرورة]** أي: إيجاب التواتر العلم، ضروريّ. ١٢

(٣) **قوله: [فإنّا نجد]** هذا تنبيه لا استدلال، فإنّ الضروريّ لا يحتاج إلى الإثبات بالدليل، بل يحتاج إلى الإظهار بالتنبيه إذا كان خفيّاً. ١٢

(٤) **قوله: [للمستدلّ وغيره]** فلا يتوقّف على النظر وإن أمكن ترتيبه بأن يقال: «هذا خبر قوم لا يتصوّر تواطئهم على الكذب، وكلّ خبر هذا شانه فهو صادق»، فهذا من قبيل القياس الخفيّ أي: القضايا التي قياساتها معها، فلا يلزم منه أن يكون الحكم نظريًّا. ١٢

(٥) **قوله: [أمّا خبر النصارى]** في "التلويح" لفظ «اليهود» بدل «النصارى»، فحينئذ الخبر بمعنى الإخبار، والإضافة إلى المفعول أي: إخبار اليهود النصارى، وهذا جواب سؤال مقدّر تقريره: أنّا لا نسلّم أنّ الخبر المتواتر موجب للعلم، فإنّه لو كان موجباً للعلم لكان خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام، وخبر اليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام موجباً للعلم لكونه متواتراً، والتالي باطل فالمقدم مثله. ١٢

السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام[1]، فتواتره ممنوع[2] فإن قيل[3]: خبر كلّ واحد لا يفيد إلاّ الظنّ[4]، وضمّ الظنّ إلى الظنّ لا يوجب اليقين، وأيضاً جواز كذب كلّ واحد يوجب جواز كذب المجموع؛ لأنه نفس الآحاد. قلنا[5]: ربّما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوّة الحبل المؤلّف من الشعرات. فإن قيل[6]: الضروريّات لا يقع فيها التفاوُت و الاختلاف، ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى

---

(١) **قوله: [بتأبيد دين موسى عليه السلام]** حيث يزعم اليهود أنّ موسى عليه السلام قال: تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض، وهو تصريح بأنّ دينه أبديّ غير منسوخ، كذا في "النبراس". ١٢

(٢) **قوله:[فتواتره ممنوع]** فإنّ من شرائط المتواتر أن يكون المبلغ المحيل لكذب في كلّ طبقة، على ما قال الحافظ ابن حجر العسقلاني، وخبر قتل عيسى عليه السلام لم ينقل ابتداء إلاّ عن أربعة من النصارى أو سبعة من اليهود، وهذا العدد ليس مِمَّا يستحيل العقل تواطئهم على الكذب. وأمّا خبر اليهود فلأنه انقطع عرقهم في عهد "بخت نصر" حيث قتلهم فلم يبق في العالم إلاّ واحد واحد، وهذا لا يكفي للتواتر. ١٢

(٣) **قوله: [فإن قيل]** إيراد على الأمر الأوّل ومنشأه عدم الفرق بين الكلّ المجموعيّ والإفراديّ. ١٢

(٤) **قوله: [لا يفيد إلاّ الظنّ]** أي: إنما يحصل بخبر كلّ واحد الظنّ، ولا يحصل أثر جديد بحيث يتجاوز مرتبة الظنّ، وضمّ الظنّ إلى الظنّ لا يورث اليقين، حتى يصحّ الحكم بأنّ الخبر المتواتر موجب للعلم. ١٢

(٥) **قوله: [قلنا]** حاصل الجواب أنّا لا نسلّم قولكم: «ضمّ الظنّ إلى الظنّ لا يفيد اليقين، وجواز كذب كلّ واحد يوجب جواز كذب المجموع»؛ لأنه مبنيّ على أنّ المجموع نفس الآحاد في جميع الأحكام، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فربما تكون مع المجموع قوّة لاتكون مع الآحاد على الانفراد، كالحبل المؤلّف من الشعرات حيث تكون للمجموع قوّة ما ليست لكلّ واحد منها. ١٢

(٦) **قوله: [فإن قيل]** إيراد على الأمر الثاني، أي: قوله: «موجب للعلم الضروري». ١٢

من العلم بوجود "إسكندر"، والمتواتر قد أنكرت إفادته العلم جماعة من العقلاء، كـ«السُّمنية»[1] و «البراهمة»[2]. قلنا: هذا ممنوع[3]، بل قد يتفاوت أنواع الضروريّ بواسطة التفاوت في الإلف والعادة والممارسة والإخطار بالبال وتصوّرات أطراف الأحكام، وقد يختلف فيه مكابرة[4] وعناداً كـ«السوفسطائية» في جميع الضروريّات. (والنوع الثاني: خبر الرسول المؤيّد) أي: الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول إنسان بعثه[5] الله تعالى إلى الخلق.........................

---

(١) **قوله: [السمنيّة]** قوم من عبدة الأصنام، منسوبون إلى "سومنات"، بلدة مقدسّة عند الهنادك في جنوب «الهند» في ولاية «غجرات»، وقيل: إلى السمن وهو أعظم أصنامهم. ١٢

(٢) **قوله: [البراهمة]** فرقة تنسب إلى البرهم من أصنامهم، أو إلى رئيس لهم، اسمه "برهمن"، وهم من رؤساء كفّار «الهند». ١٢

(٣) **قوله: [ممنوع]** حاصله أنّ الضروريّ ليس معناه أن يبلغ أقصى مراتب الظهور، بل معناه أن يستغني عن الفكر والنظر، فلا يبعد أن يتفاوت مراتب الضروريّ حسب تفاوت الأسباب في الظهور والخفاء. ١٢

(٤) **قوله: [مكابرة]** هو توجّه المتخاصمين في النسبة، لا لإظهار الصواب ولا لإلزام الخصم. ١٢

(٥) **قوله: [إنسان بعثه]** هذا باعتبار الاصطلاح الجديد بعد تقرّر الشرع، أو باعتبار غالب الإطلاق، وإلاّ فقد أطلق لفظ «الرسول» في القرآن الحكيم والأحاديث النبويّة على الملائكة أيضاً، فقد قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلاَمًا﴾[هود: ٦٩]. وقد أطلق في عرف الكلام أيضاً على الملائكة، كما في آخر الكتاب «رسل البشر أفضل من رسل الملائكة». ١٢

لتبليغ الأحكام(١)، وقد يشترط(٢) فيه الكتاب، بخلاف النبيّ فإنّه أعمّ، والمعجزة أمر خارق(٣) للعادة قُصد به إظهار صدق(٤) من ادّعى(٥) أنه رسول الله تعالى. (وهو) أي: خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلاليّ) أي: الحاصل بالاستدلال(٦)، أي: النظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصّل(٧) بصحيح

---

(١) **قوله: [لتبليغ الأحكام]** ولو بالنسبة إلى قوم آخرين، وهو بهذا المعنى يساوي النبيّ عليه السلام، لكنّ الجمهور على أنّ النبيّ أعمّ من الرسول، ويؤيّده قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ﴾[الحج: ٥٢]، وقد دلّ الحديث على أنّ عدد الأنبياء أزيد من عدد الرسل، فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب. ١٢ "خيالي".

(٢) **قوله: [قد يشترط]** فيه إشارة إلى أنّ المراد من «الرسول» في المتن النبيّ مطلقاً، وإلاّ يلزم أن يخرج خبر من لا كتاب له من الأنبياء من أسباب العلم وهو باطل. ١٢

(٣) **قوله: [أمر خارق]** قيل عليه: تعريف المعجزة غير مانع، فإنّه يدخل فيه سحر من يدّعي النبوّة وليس بنبيّ، حاصل الجواب: أنّ خلق الأمر الخارق على يد الكاذب على وفق مدّعاه ممتنع عاديّ من الله تعالى؛ لأنّ الخارق فعل الله تعالى يخلقه لإظهار صدق النبيّ فلو أظهره على يد الكاذب لكان تصديقاً للكاذب وهو محال، وقد يجاب: بأنّ السحر ليس أمراً خارقاً للعادة، فإنّه بمباشرة أسباب خاصّة، أمّا ما يقع على يد المسيح الدجّال من إحياء الموتى وإمطار السماء، فأجاب عنه سيّدي الإمام الشعرانيّ: بأنه ليس من أمور حقيقيّة إنما هو من أمور متخيّلة يفتن بها ضعفاء العقول. ١٢

(٤) **قوله: [إظهار صدق]** فإنّ الله تعالى أيّد رسله بالمعجزات الباهرات تأسيساً لانقياد قومهم لهم؛ إذ من شان البشر أن لا ينقاد بعضه لبعض إلاّ بظهور برهان. ١٢ "اليواقيت والجواهر".

(٥) **قوله: [من ادّعى]** خرج به الخارج الذي هو من غير تحدّ ككرامات الأولياء. ١٢

(٦) **قوله: [أي: الحاصل بالاستدلال]** أشار إلى أنّ نسبة العلم إلى الاستدلال نسبة المسبّب إلى السبب. ١٢

(٧) **قوله: [يمكن التوصّل]** قال في "الخيالي": المراد من الإمكان الإمكان الخاص، أي: التوصّل بالنظر الصحيح إلى المطلوب وعدم التوصّل به إليه، كلاهما ليسا بضروريّين، فإنّنا أهل السنّة نقول: إنّ فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح إنما هو بطريق جري العادة الإلهيّة، وليس بضروريّ في نفسه. ١٢

النظر[1] فيه إلى العلم بمطلوب خبريّ. وقيل: قول مؤلّف من قضايا[2] يستلزم لذاته[3] قولاً آخر. فعلى الأوّل، الدليل على وجود الصانع هو العالم[4]، وعلى الثاني: قولنا: «العالم حادث، وكلّ حادث فله صانع». وأمّا قولهم: الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر[5]، فبالثاني أوفق[6]. أمّا كونه موجباً للعلم فللقطع بأنّ من أظهر الله تعالى المعجزة على

---

(١) **قوله: [بصحيح النظر]** المراد من النظر الصحيح أن يفكر على وجه يؤدّي إلى المطلوب. ١٢

(٢) **قوله: [من قضايا]** خرج بهذا القيد القضيّة المركّبة من الموجّهات المستلزمة لعكسها فإنّ القضيّة المركّبة في عرف المنطق قضيّة واحدة، والظاهر أنّ لفظ القضايا أطلق على ما فوق الواحد، كما في "شرح المواقف". ١٢

(٣) **قوله: [يستلزم لذاته]** أي: لا بواسطة مقدّمة غريبة، و هذا الاستلزام عند الفلاسفة ضروريّ، أي: ممتنع الانفكاك؛ لأنهّم يقولون:إنّ فيضان المطلوب عقيب صرف النظر الصحيح واجب من الله سبحانه، وعندنا عاديّ، أي: جرت العادة الإلهيّة بخلق العلم بعد النظر الصحيح. ١٢

(٤) **قوله: [هو العالم]** لا قولنا: «العالم حادث وكلّ حادث فله محدث»، في "الخيالي": هذا الحصر مبنيّ على أنّ المراد بالنظر فيه، النظر في أحواله فقط، لا ما يعمّه والنظر في نفسه، حتى يلزم كون المقدّمات دليلاً، لكن لا يخفى أنه خلاف الظاهر والاصطلاح فإنهّم يقسّمون الدليل إلى المفرد والمركّب. ١٢

(٥) **قوله: [العلم بشيء آخر]** المراد بـ«العلم» التصديق بقرينة أنّ التعريف للدليل، فيخرج الحدّ بالنسبة إلى المحدود، والملزوم بالنسبة إلى اللازم، وبلزومه من آخر كونه ناشياً وحاصلاً منه، كما هو مقتضى كلمة «من»، فإنّه فرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء، فيخرج القضيّة الواحدة المستلزمة لقضيّة أخرى. ١٢ "خيالي".

(٦) **قوله: [فبالثاني أوفق]** لأنه أخذ في هذا التعريف معنى اللزوم، وفي التعريف الثاني أيضاً أخذ معنى الاستلزام، بخلاف التعريف الأوّل، فإنّه لم يؤخذ فيه إلاّ الإمكان، والإمكان لا يستلزم اللزوم. ١٢

يده[1] تصديقاً له في دعوى الرسالة، كان صادقاً فيما أتى به من الأحكام[2]، وإذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً. وأمّا أنه استدلاليّ فلتوقّفه على الاستدلال واستحضار أنه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات، وكلّ خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع. (والعلم الثابت به) أي: بخبر الرسول (يضاهي) أي: يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيّات والمتواترات (في التيقّن) أي: عدم احتمال النقيض[3] (والثبات) أي: عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكّك، فهو علم بمعنى الاعتقاد[4] المطابق

---

(١) **قوله: [المعجزة على يده]** فإنّ البرهان القاطع على ثبوت نبوّة الأنبياء هوالمعجزات؛ لأنها تقوم مقام قول الله عزّوجلّ له: ﴿أنت رسولي﴾ تصديقاً لِمَا إدّعاه. مثاله قام الإنسان في ملاء من الناس بحضرة ملك مطاع، فقال: «يا معشرالحاضرين! إنّي رسول هذا الملك وإن آية صدقي أنّ الملك يقوم ويرفع التاج عن رأسه»، فيقوم الملك في الحال ويرفع التاج عن رأسه عقب دعوى هذا المدّعٰى، أليس ذلك الفعل ينزل منزلة قوله: «صدقت أنت رسولي» ؟ كذا في "اليواقيت". ١٢

(٢) **قوله: [الأحكام]** سواء كانت الأحكام دينيّة أو دنيويّة، ولا أدري كيف خصّ بعض المحشّين بالدينيّة وتمسّكوا بـ «أنتم أعلم بأمور دنياكم» الحديث، مع أنّ المراد من العلم الملكة لا الإدراك. ١٢

(٣) **قوله: [أي: عدم احتمال النقيض]** قيل عليه: إنّ التيقّن بمعنى عدم احتمال النقيض يشمل الثبات، فلا فائدة في ذكره بعد التيقّن إلاّ التكرار، وأجاب عنه العلاّمة الخيالي بما حاصله: أنّ المراد من عدم احتمال النقيض عدم الاحتمال في نفس الأمر، و عند العالم في الحال أي: لا يجوّز العقل وقوع نقيضه في الحال لا في المآل، فلا يلغو ذكر الثبات، فإنّ معناه عدم الاحتمال في المآل، لكنّه سخيف على ما أشار إليه. ١٢

(٤) **قوله: [فهو علم بمعنى الاعتقاد]** أي: العلم الحاصل من خبر الرسول عليه السلام هو الاعتقاد الجامع للأوصاف الثلث من مطابقة الواقع والجزم والثبات. ١٢

الجازم الثابت، وإلاّ لكان جهلاً[١] أو ظنًّا أو تقليداً فإن قيل[٢]: هذا إنّما يكون في المتواتر فقط، فيرجع إلى القسم الأوّل. قلنا[٣]: الكلام فيما علم أنه خبر الرسول سُمع مِن فيه، أو تواتر عنه ذلك، أو بغير ذلك إن أمكن، وأمّا خبر الواحد[٤] فإنّما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول. فإن قيل[٥]: فإذا كان متواتراً أو مسموعاً[٦] من في رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كان العلم الحاصل به ضروريًّا كما هو حكم سائر

---

(١) **قوله: [وإلاّ لكان جهلاً]** تفصيل فوائد القيود على ترتيب اللفّ، أي: إن لم يكن مطابقاً لكان جهلاً مركّباً، وإن لم يكن جازماً كان ظنّاً، وإن لم يكن ثابتاً كان تقليداً، وعلى الكلّ تنتفي المشابهة بالعلم الضروريّ. ١٢

(٢) **قوله: [فإن قيل]** هذا حاصل السؤال: أنّ كون خبر الرسول مفيداً للعلم الجازم المطابق الثابت إنما يكون إذا كان متواتراً، فإنّ غيره من أخبار الآحاد والمشاهير لا يفيد إلاّ الظنّ، فصار خبر الرسول الموجب للعلم اليقينيّ قسماً من الخبر المتواتر، فلا يصحّ جعله قسيماً للمتواتر، وإلاّ يلزم كون قسم الشيء قسيماً له. ١٢

(٣) **قوله: [قلنا]** محصل الجواب: أنّ خبر الرسول الذي جعلناه قسيماً للخبر المتواتر، وهو ما علم أنه خبرالرسول، سواء كان بالسمع من فم الرسول أو بالتواتر أو بالإلهام، فهو أعمّ من المتواتر فلا يرجع إليه. ١٢

(٤) **قوله: [أمّا خبر الواحد]** دفع دخل مقدّر تقريره أن يقال: «إنّ خبر الواحد خبر الرسول، فلا بدّ أن يكون مفيداً للعلم والأمر ليس كذلك». ١٢

(٥) **قوله: [فإن قيل]** اعتراض على ما قال المصنّف: «إنّ خبر الرسول يوجب العلم الاستدلاليّ». ١٢

(٦) **قوله: [أو مسموعاً]** إنما لم يتعرّض للشقّ الأخير أي: بغير ذلك لخلاف العقلاء فيه، وإلاّ فكثير من الأحاديث الضعيفة عند المحدّثين صحيحة غاية الصحّة في كشف الصوفيّة ومراقباتهم. وقد فصّل هذه المسئلة حقّ التفصيل إمام أهل السنّة الشيخ الإمام **أحمد رضا خان** قدّس سرّه في رسالته "منير العين في حكم تقبيل الإبهامين". ١٢

المتواترات والحسّيات، لا استدلاليًّا. قلنا: العلم الضروريّ(١) في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام؛ لأن هذا المعنى(٢) هو الذي تواتر الأخبار به، وفي المسموع من في رسول الله صلّى الله عليه وسلّم هو إدراك الألفاظ وكونها كلام الرسول صلّى الله عليه وسلّم. والاستدلاليّ هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً قوله عليه السلام: «البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر»، علم بالتواتر أنه خبر الرسول(٣) عليه السلام وهو ضروريّ، ثُمّ علم منه أنه يجب أن تكون البيّنة على المدّعي وهو استدلاليّ(٤). فإن قيل: الخبر الصادق(٥) المفيد للعلم لا ينحصر في النوعَين،

---

(١) **قوله: [قلنا: العلم الضروريّ]** حاصل الجواب: أنّ هاهنا أمرين أحدهما: العلم بكون هذا الخبر خبر الرسول، وهو ضروريّ، والثاني: العلم بمضمونه وثبوت مدلوله وهو استدلالي، ففي الأوّل الخبر مفاد؛ لأنه معلوم بالتواتر والسمع، وفي الثاني مفيد سبب للعلم الاستدلاليّ. ١٢

(٢) **قوله: [لأنّ هذا المعنى]** أي: العلم بكونه خبر الرسول، بخلاف التواتر بوجود "مكة"، فإنّ الذي تواتر هو وجود "مكة"، لا كونه خبر فلان، فإن قيل: لم كان علم مضمون المتواتر من خبر الرسول استدلاليّاً بخلاف مضمون خبر غيره عليه السلام، يقال: لأنّ مضمون خبر الرسول عليه السلام يرجع إلى المعاد والغائب، ومضمون خبر غيره عليه السلام راجع إلى المشاهد. ١٢

(٣) **قوله: [علم بالتواتر أنه خبر الرسول]** الظاهر من كلام الشارح أنّ هذا الحديث متواتر، وقال العلاّمة الخياليّ: هذا مجرّد فرض التمثيل، وإلاّ فهذا الحديث مشهور لا متواتر انتهى. ويمكن أن يوجه بأنّ كلام الشارح مبنيّ على المسامحة أي: في حكم المتواتر ويؤيّده ما في "الكافي" أنّ هذا الحديث مشهورتلقّته الأمّة بالقبول، حتى صار كالمتواتر، وهكذا قال الإمام ابن الهمّام رحمه الله في "شرح الهداية". ١٢

(٤) **قوله: [هو استدلاليّ]** أي: مستفاد من ترتيب المقدمّتين، أي: هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزات، وكلّ خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع. ١٢

(٥) **قوله: [فإن قيل: الخبر الصادق]** منع الحصر في النوعين، تقريره أن يقال: إنّ كلاًّ من هذه الأخبار

بل قد يكون خبراً لله تعالى[(١)]، أو خبر الملَك، أو خبر أهل الإجماع، أو الخبر المقرون[(٢)] بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بـ«قدوم زيد»، عند تسارع قومه إلى داره. قلنا: المراد بالخبر خبر يكون سبباً للعلم لعامّة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر[(٣)] عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخبر الله تعالى أو خبر الملك إنّما يكون مفيداً للعلم بالنسبة إلى عامّة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول عليه السلام، فحكمه حكم خبر الرسول وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر[(٤)] ....

الأربعة الآتية صادق قطعاً، موجب للعلم بمضمونه، فما وجه حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين. ١٢

(١) **قوله: [خبراً لله تعالى]** فإنّه يفيد العلم بالنسبة إلى الأنبياء، وبالنسبة إلينا من جهة أنه وصل إلينا من جهة الرسول عليه السلام. ١٢

(٢) **قوله: [الخبر المقرون]** سواء كان مستنداً إلى واحد أو إلى جماعة لم يبلغوا مبلغ التواتر بشرط أن يكون معه قرائن دالّة على صدقه. ١٢

(٣) **قوله: [مع قطع النظر]** فيخرج الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب، وإنما قطع النظر عن القرائن لا عن الدلائل؛ لأنّ الوجه في عدّ الخبر الصادق سبباً للعلم استفادة معظّم المعلومات الدينيّة منه، وإلاّ فالخبر ليس سبباً للعلم، بل المفيد له العقل، والخبر الصادق طريق له، وله توجيه آخر مذكور في الحواشي. ١٢

(٤) **قوله: [في حكم المتواتر]** أي: ليس متواتراً حقيقةً بل هو كالمتواتر؛ لأنّ كلّ واحد منهما خبر قوم لا يجوّز العقل تواطئهم على الكذب، إلاّ أنّ الجزم في المتواتر يحصل بالبداهة من غير نظر في الدليل، وفي خبر الإجماع إنما يحصل الجزم بالنظر في الدليل، كقوله تعالى:﴿مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾[النساء: ١١٥] إلخ، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمّتي على الضلالة»، ولذا قال الشارح: «في حكم المتواتر». ١٢

وقد يجاب: بأنه[1] لا يفيد بمجرده، بل بالنظر إلى الأدلّة الدالّة على كون الإجماع حجّةً. قلنا: وكذلك خبر الرسول[2] عليه السلام، ولهذا جعل استدلاليًّا. (وأمّا العقل) وهو قوّة للنفس[3] بها تستعد للعلوم[4] والإدراكات[5]، وهو المعنى بقولهم: غريزة يتبعها العلم بالضروريّات عند سلامة الآلات، وقيل: جوهر[6] تدرك به الغائبات ....

---

(١) **قوله: [قد يجاب بأنه]** جواب آخر عن النقض بخبر الإجماع، وحاصله أنّ خبر أهل الإجماع خارج عن المقسم؛ إذ المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم بمجرّد كونه خبراً، مع قطع النظر عن الدليل، وخبر أهل الإجماع ليس كذلك، بل هو محتاج إلى الدليل فلا يختلّ الحصر؛ لأنّ اختلال الحصر أن يشمله المقسم ولا يشمله الأقسام. ١٢

(٢) **قوله: [وكذلك خبر الرسول]** الظاهر من كلام الشارح قدّس سرّه ردّ للجواب الثاني، بأنّ خبر الرسول أيضاً لا يفيد العلم بمجرّد كونه خبراً، بل لا بدّ له من الاستدلال، ولذا صار العلم الحاصل منه استدلاليّاً، فيلزم أن يخرج خبر الرسول أيضاً من المقسم، ويمكن أن يقال: إنّ غرض المجيب ليس إخراج خبر الإجماع عن المقسم، كما هو المتبادر من كلام الشارح، بل غرضه إدراجه في خبر الرسول؛ لأنّ كون الاجماع حجّة إنما علم بالكتاب والسنّة وقول المجيب بالنظر إلى الأدلّة إشارة إليه. ١٢

(٣) **قوله: [قوّة للنفس]** أراد بالنفس إمّا النفس الناطقة على ما قيل، أو ما يسمّى بالروح في عرف الشرع، والعامّة والمحقّقون على أنه المشار إليه بـ«أنا» و«أنت»، وإنّه العاقل المكلّف بالأحكام الشرعيّة. ١٢

(٤) **قوله: [للعلوم]** أي: المعاني الغير المحسوسة، سواء كانت تصوريّةً أو تصديقيّةً. ١٢

(٥) **قوله: [والإدراكات]** أي: إدراك الجزئيّات المحسوسة، والحاصل أنّ النفس تستعد بالقوّة النظريّة للعقليّات والحسّيّات، وبه يخرج الحواسّ فلا نقض بها. قال ابن عرس: عطف الإدراكات على العلوم إشعار بما عليه الجمهور، من أنّ الإدراك بالحواسّ لا يعدّ علماً. ١٢

(٦) **قوله: [قيل: جوهر]** هذا هو النفس بعينها؛ إذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعاً، وأمّا العقل المغائر للنفس فلا يدرك به إلاّ الغائبات؛ إذ إدراك المحسوسات بالحواس، هذا. لكنّ قوله:

بالوسائط[1]**، والمحسوسات بالمشاهدة. (فهو سبب للعلم)**[2] **صرّح بذلك لِمَا فيه من خلاف «السمنية»، و«الملاحدة» في جميع النظريّات وبعض الفلاسفة في الإلهيّات، بناء على كثرة الاختلاف**[3] **وتناقض الآراء، والجواب**[4]**: أنّ ذلك لفساد النظر، فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم، على أنّ ما ذكرتم**[5] **استدلال بنظر العقل، ففيه إثبات ما نفيتم، فيتناقض. فإن زعموا أنه معارضة للفاسد بالفاسد**[6]**، ....**

«تدرك به» صريح في أنه مغائر للنفس؛ لأنّ النفس مدرك لا مدرك به. اللّهمّ إلاّ أن يقال بالمغايرة الاعتباريّة، أو يجعل الباء زائدةً من قبيل ﴿كَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾[النساء: ٨١]. هذا ملتقط مِمَّا قال العلاّمة عبد الحكيم رحمه الله بهذا الصدد. ١٢

(١) **قوله: [الغائبات بالوسائط]** أراد من الغائبات المجهولات، أعمّ من أن تكون تصوريّةً أو تصديقيّةً وبالوسائط الدلائل في التصديقات والتعريفات في التصوّرات. ١٢

(٢) **قوله: [سبب للعلم]** لم يقيّد بالضروريّ أو الاستدلاليّ، كما قيّد فيما سبق إشارة إلى العموم. ١٢

(٣) **قوله: [بناءً على كثرة الاختلاف]** قال العلاّمة الخياليّ: هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنيّة على ما توهّم، انتهى. ووجهه أنّ السمنيّة يزعمون أنّ العقل لا يفيد العلم مطلقاً، لا في الإلهيّات ولا في غيرها، ولا طريق إلى العلم سوى الحسّ، فدعواهم تعمّ الرياضيّات وغيرها، وليس فيها كثرة اختلاف، فالدليل لا يكون مثبتاً لدعواهم. ١٢

(٤) **قوله: [والجواب... إلخ]** أي: إنّا لانسلّم ذلك، فإنّ كثرة الاختلاف وتناقض الآراء لفساد النظر وعدم تحقّق شرائط الإنتاج، وهذا لا ينافي كون النظر الصحيح مفيداً للعلم. ١٢

(٥) **قوله: [على أنّ ما ذكرتم]** جواب إلزاميّ حاصله: أنّ قولكم مثلاً: لو كان النظر في معرفة الله تعالى مفيداً للعلم لَمَا كثر الاختلاف في ذلك هذا، استدلال بنظر العقل، فوقع التناقض بين مدّعاكم ودليلكم. ١٢

(٦) **قوله: [معارضة للفاسد بالفاسد]** أي: معارضة قول الجمهور الذي هو فاسد عند بعض الفلاسفة وهو «كون النظر الصحيح مفيداً للعلم» بالفاسد، وهو قول بعض الفلاسفة يعني: «أنّ النظر لا يفيد العلم لكثرة الاختلاف وتناقض الآراء». ١٢

قلنا[1]: إمّا أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً، أو لا يفيد فلا يكون معارضة. فإن قيل: كون النظر مفيداً للعلم[2]، إن كان ضروريًّا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا: «الواحد نصف الاثنين»، وإن كان نظريًّا يلزم إثبات النظر بالنظر[3] وأنه دور[4]، قلنا: الضروريّ[5] قد يقع فيه خلاف، إمّا لعناد أو لقصور في الإدراك، فإنّ العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتّفاق من العقلاء[6]، واستدلال

---

(١) **قوله: [قلنا... إلخ]** أي: إنّ هذه المعارضة بهذا النظر الفاسد إن كانت مفيدةً لبطلان مذهبنا فليس بفاسد، وإن لم تفد أصلاً صارت لغواً، فلا تصحّ المعارضة به فبقي دليلنا سالِماً عن المعارضة. ١٢

(٢) **قوله: [كون النظر مفيداً للعلم]** هذه شبهة من جانب السمنيّة وبعض الفلاسفة، حاصلها: أنّ قولكم: «إنّ النظر الصحيح مفيد للعلم»، لا يخلو إمّا أن يكون ضروريّاً أو نظريًّا، وكلاهما باطلان. أمّا الأوّل: فلأنه لو كان ضروريّاً لما وقع فيه اختلاف العقلاء، لا سيّما إذا كان أوّليًّا. وأمّا الثاني: فلأنه يلزم منه إثبات النظر بالنظر. ١٢

(٣) **قوله: [إثبات النظر بالنظر]** إذ يحتاج على تقدير كونه نظريّاً إلى نظر يفيد العلم به، فيلزم إثبات الشيء بنفسه. ١٢ "شرح مواقف".

(٤) **قوله: [أنه دور]** لأنّ العلم بالكليّة أي: كلّ نظر صحيح من العقل مفيد للعلم موقوف على نظر جزئيّ يفيد العلم به، وذلك النظر الجزئيّ يتوقّف على كون النظر من العقل مفيداً للعلم، وهذا توقّف الشيء على نفسه الذي هو دور مستحيل. ١٢

(٥) **قوله:[قلنا: الضروريّ]** جواب على اختيار الشقّ الأوّل من السؤال: وهو الذي اختاره الإمام الرازيّ رحمه الله نصّه قولكم: «لو كان ضروريّاً لم يختلف فيه، قلنا: لا نسلّم، بل قد يختلف فيه قوم قليل، وكيف وقد أنكر قوم البديهيّات رأساً»، كذا في "المواقف". ١٢

(٦) **قوله: [باتّفاق من العقلاء]** أي: عقلاء أهل السنّة، فإنّ المعتزلة يزعمون أنّ العقول في الفطرة على السواء؛ لأنّ التكليف على المكلّفين بالسويّة، فكذا مناطه وهو العقل، ثمّ يزداد في بعض الناس لممارسة العلوم والتمرّن في التأمّلات. ١٢ "نبراس".

من الآثار، وشهادة من الأخبار(١)، والنظريّ قد يثبت(٢) بنظر مخصوص لا يعبّر عنه بالنظر(٣)، كما يقال: قولنا: «العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث»، يفيد العلم بحدوث العالَم بالضرورة، وليس ذلك بخصوصيّة هذا النظر، بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه، فيكون كلّ نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيداً للعلم. وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب. (وما ثبت منه) أي: من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) أي: بأوّل التوجّه من غير احتياج إلى التفكّر(٤) ....

---

(١) **قوله: [شهادة من الأخبار]** كقوله عليه السلام في حقّ النساء: «هنّ ناقصات العقل»، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾[البقرة: ٢٨٢] أصدق شاهد عليه. ١٢

(٢) **قوله: [النظريّ قد يثبت]** جواب على اختيار الشقّ الثاني من السؤال وهو الذي اختاره إمام الحرمين حاصله: أنّا لا نسلّم أنه يلزم على تقدير إثبات النظر بالنظر إثبات الشيء بنفسه، فإنّا نثبت القضيّة الكلّيّة أعني: «كلّ نظر صحيح يفيد العلم»، أو القضيّة المهملة، أي: «نظر العقل يفيد العلم»، بقضيّة شخصيّة بأنّ هذا النظر من حيث ذاته مفيد معلومة بالضرورة، فتكون تلك القضيّة الكلّيّة أو المهملة متوقّفة على الشخصيّة المعلومة، ولا تتوقّف تلك الشخصيّة على تلك القضيّة الكلّيّة أو المهملة، حتى يلزم إثبات الشيء بنفسه الذي هو دور. ١٢

(٣) **قوله: [لا يعبر عنه بالنظر]** إذ المثبت لتلك الكلّيّة هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير أن يكون معبّراً بعنوان النظر المخصوص، حتى لو فرض أنه ليس من أفراد النظر كان أيضاً مثبتاً لتلك الكلّيّة، فيكون الموقوف عليه إفادته من حيث ذاته. ١٢ "ع"

(٤) **قوله: [من غير احتياج إلى تفكّر]** تفسير لأوّل التوجّه لئلاّ يتوهّم أنّ المراد من أوّل التوجّه أن لا يتوجّه إلى شيء أصلاً، بل المراد منه أن لا يحتاج إلى الفكر والترتيب، قال العلاّمة الخياليّ: «الأولى أن يقول من غير احتياج إلى مطلق السبب؛ لأنّ ما هو يحصل بأوّل التوجّه لا يحتاج إلى مطلق السبب... آه». أللّهمّ إلاّ أن يراد من الفكر المعنى اللغويّ، والمعنى من غير احتياج إلى أمر آخر من فكر أو إحساس أو تجربة أوحدس. ١٢

(فهو ضروريّ، كالعلم[1] بأنّ كلّ الشيء أعْظم من جزئه) فإنّه بعد تصوّر معنى الكلّ والجزء والأعظم لا يتوقّف على شيء، ومن توقّف فيه حيث زعم أنّ جزء الإنسان كاليد مثلاً قد يكون أعظم منه، فهو لم يتصوّر معنى الجزء والكلّ[2]. (وما ثبت منه بالاستدلال) أي: بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلّة على المعلول[3] كما إذا رأى ناراً فعلم أنّ لها دخاناً، أو من المعلول على العلّة[4]، كما إذا رأى دخاناً فعلم أنّ هناك ناراً، وقد يخصّ الأوّل باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابيّ) أي: حاصل

---

(١) **قوله: [فهو ضروريّ كالعلم... إلخ]** الظاهر من عبارة المصنّف وتقرير الشارح: أنّ الضروريّ في مقابلة الاكتسابيّ بمعنى: الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار، ويرد عليه أنّ المثال المذكور الثابت بالعقل يتوقّف على الالتفات المقدور وتصوّر الطرفين المقدور، وأنه يلزم أن يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالجزئيّات والحدسيّات مهملاً، فالأولى ما في بعض الشروح من أنّ البداهة عدم توسّط النظر لا أوّل التوجّه، والضروريّ يقابل الكسبيّ والاستدلاليّ، وهما مترادفان. ١٢ "خيالي".

(٢) **قوله: [لم يتصوّر معنى الجزء والكلّ]** أي: زعم أنّ الكلّ ما عدا ذلك العضو مع الكلّ إنما يكون كلاً مع ذلك العضو لا بدونه، و الجزء ما يتركّب الشيء منه ومن غيره، فلا يتصوّر أعظميّة الجزء من الكلّ. ١٢

(٣) **قوله: [من العلّة على المعلول]** إشارة ألى الدليل اللمّيّ، وهو ما يكون الحدّ الأوسط فيه علّة لثبوت المعلول ذهناً وخارجاً، مثلاً يقال: «هذا متعفّن الأخلاط، وكلّ متعفّن الأخلاط محموم، ينتج هذا محموم، فتعفّن الأخلاط علّة لثبوت الحمّى ذهناً وخارجاً. ١٢

(٤) **قوله: [من المعلول على العلّة]** هذا دليل إنّيّ، وهو ما يكون الحدّ الأوسط فيه علّةً للمعلول ذهناً فقط لا خارجاً، بأن يقال: «هذا محموم وكلّ محموم متعفّن الأخلاط»، ينتج «هذا متعفّن الأخلاط»، فالحمى علّة للتعفّن في الذهن فقط، لا في نفس الأمر. ١٢

بالكسب وهو مباشرة الأسباب[(١)] بالاختيار، كصرف العقل والنظر في المقدّمات[(٢)] في الاستدلاليّات والإصغاء وتقليب الحدقة[(٣)] ونحو ذلك في الحسيّات[(٤)]، فالاكتسابيّ[(٥)] أعمّ من الاستدلاليّ؛ لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل، فكلّ استدلاليّ اكتسابيّ[(٦)] ولا عكس، كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار. وأمّا الضروريّ فقد يقال: في مقابلة الاكتسابيّ[(٧)]، ويفسّر بما لا يكون تحصيله[(٨)] مقدوراً للمخلوق، ....

---

(١) **قوله: [مباشرة الأسباب]** المباشرة في اللغة تلاقي الشخصين بحيث يمسّ بشرة أحدهما بشرة الآخر، والمراد هاهنااستعمال الأسباب. ١٢

(٢) **قوله: [والنظر في المقدّمات]** عطف تفسيريّ للصرف. ١٢

(٣) **قوله: [تقليب الحدقة]** أي: تحريك العين نحو المبصرات، وسميت حدقةً لإحداق الجفن بها أي: إحاطته. ١٢ "نبراس".

(٤) **قوله: [نحو ذلك في الحسيّات]** كوضع المشموم على الأنف، ونشق الهواء، ووضع الكفّ على الملموس، ووضع المطعوم على اللسان، فهذه علوم حسّيّة، فيها دخل لمباشرة الأسباب بالاختيار، بحيث إن شاء العقل كسبها وإن شاء لم يكسبها. ١٢

(٥) **قوله: [فالاكتسابيّ]** شروع في بيان النسب أي: إذا ثبت أنّ الاستدلاليّ ما ثبت بالدليل، والاكتسابيّ ما حصل بمباشرة الأسباب بالاختيار، فالاكتسابيّ أعمّ من الاستدلاليّ. ١٢

(٦) **قوله: [فكلّ استدلاليّ اكتسابيّ]** لأنّ النظر في الدليل أمر يحصل بالاختيار. ١٢

(٧) **قوله: [في مقابلة الاكتسابيّ]** كما في كلام المصنّف. ١٢

(٨) **قوله: [بما لا يكون تحصيله... إلخ]** هذا التفسير منقول عن القاضي أبي بكر الباقلاني في "الخيالي": كلمة «ما» عبارة عن العلم الحاصل، بقرينة أنه قسم من أقسام العلم الحادث، فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضروريّاً انتهى. قال بعض المحشّين: الحصول معتبر في ماهيّة العلم ولا حاجة إلى التقييد بالحاصل، وإطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز، سيّما على ما ليس من شانه أن يحصل، انتهى. لا يدري كيف قال بما قال، فإنّ اعتبار الحصول في ماهيّة إنما هو على منهج

أي: يكون حاصلا[(١)] من غير اختيار للمخلوق، وقد يقال[(٢)] في مقابلة الاستدلاليّ، ويفسّر بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل، فمن هاهنا[(٣)] جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواسّ اكتسابيًّا، أي: حاصلاً بمباشرة الأسباب بالاختيار، وبعضهم ضروريًّا، أي: حاصلاً بدون الاستدلال، فظهر أنه لا تناقض في كلام[(٤)] ....

الحكماء، حيث عرّفوا العلم بالصورة الحاصلة، وأمّا على منهج المتكلّمين فالحصول ليس بمعتبر في التعريف كما مرّ، وأمّا أنّ حقيقة الواجب ليس من شأنه الحصول، فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلّمين والجمهور، على خلافه كذا قال السيّد السند في "شرح المواقف". ١٢

(١) **قوله: [أي: يكون حاصلاً... إلخ]** تفسير كلام القاضي بهذا مِمَّا اختاره الشارح فقط إدخالاً للحسيّ في الاكتسابيّ، والذي يستفاد من كلام السيّد السند في "شرح المواقف": أنّ معنى كلام القاضي أن لا يستقلّ قدرة المخلوق في حصوله نصّه: «وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة، فإنها لا تحصل بمجرّد الإحساس المقدور لنا، بل يتوقّف على أمور غير مقدورة، لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت؟». ١٢

(٢) **قوله: [قد يقال... إلخ]** يشير إلى أنّ الكلام في العلم التصديقيّ، وأنهما قسمان منه. ١٢ "خيالي".

(٣) **قوله: [فمن هاهنا... إلخ]** أي: مِمَّا يطلق الضروريّ في مقابلة الاكتسابيّ، ويفسّر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق، وقد يطلق في مقابلة الاستدلاليّ، ويفسّر بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل. ١٢

(٤) **قوله: [لا تناقض في كلام... إلخ]** وجه التناقض أنه قسّم العلم أوّلاً إلى الضروريّ والاكتسابيّ، فالضروريّ قسيم للاكتسابيّ، ثمّ قسّم الاكتسابيّ إلى ثلاثة أقسام بحسب أسبابه. ثالثها العلم الحاصل من نظر العقل، وهو أيضاً اكتسابيّ، فإنّه قسم منه، ثمّ قسّم العلم الحاصل من نظر العقل الذي هو اكتسابيّ إلى قسمين، ضروريّ واستدلاليّ، فالضروريّ الذي كان قسيماً للاكتسابيّ، جعله قسماً منه فصار قسيم الشيء قسماً منه وهو تناقض، فإنّ مقتضى القسيم التباين، بخلاف القسم؛ لأنه يندرج تحت مقسمه، حاصل الدفع أنّ القسيم ما يقابل الاكتسابيّ، والقسم ما يقابل الاستدلاليّ فيتغايران فلا تناقض. ١٢

صاحب "البداية" حيث قال: إنّ العلم الحادث[1] نوعان: ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره، كالعلم بوجوده وتغيّر أحواله، واكتسابيّ وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه، وأسبابه ثلاثة: الحواسّ السليمة والخبر الصادق ونظر العقل. ثُمّ قال: والحاصل من نظر العقل نوعان: ضروريّ يحصل بأوّل النظر من غير تفكّر، كالعلم بأنّ الكلّ أعظم من جزءه، واستدلاليّ يحتاج فيه إلى نوع تفكّر، كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان. (والإلهام)[2] المفسّر بإلقاء معنى[3] في القلب بطريق الفيض[4] (ليس من أسباب المعرفة بصحّة الشيء عند أهل الحقّ)[5] حتّى يرد به[6] الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة، وكان الأولى[7] أن يقول: «ليس من أسباب العلم بالشيء» إلاّ أنه حاول

---

(١) **قوله: [العلم الحادث]** احتراز عن علم الله تعالى، فإنّه لا ينقسم إلى هذه الأقسام. ١٢

(٢) **قوله: [والإلهام]** دفع دخل وهو أنّ حصر أسباب العلم في الثلاثة يختلّ بوجود العلم بالإلهام، على ما شهد به الصوفيّة الكرام. ١٢

(٣) **قوله: [معنى]** أراد به ما يقابل المحسوس، أي: ما لا يمكن أن يحسّ، لا ما يقابل اللفظ. ١٢

(٤) **قوله: [بطريق الفيض]** «فاض الماء»، كثر حتى سال كالوادي. و«الفيض» إنّما يستعمل في إلقاء الله تعالى، وأمّا ما يلقيه الشيطان فإنما يسمّى بـ«الوسوسة». ١٢

(٥) **قوله: [عند أهل الحقّ]** خلافاً لبعض المتصوّفة والروافض، مستدلّين بقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[الشمس: ٨]، والجواب بأنّ المعنى أعلمها بإنزال الوحي على الأنبياء. ١٢

(٦) **قوله: [حتى يرد به]** فيحتاج إلى دفعه بأنه لَمَّا لم يتعلّق بعده سبباً مستقلاً غرض صحيح، أدرجوه في العقل، مثل الحدس والتجربة والوجدان. ١٢ "خيالي".

(٧) **قوله: [كان الأولى]** وجه الأولويّة أنّ المصنّف بصدد بيان أسباب العلم لا المعرفة، فيمكن أن يكون المعرفة أخصّ من العلم أو مبايناً له، فلا يلزم من نفيه نفي العلم. ١٢

التنبيه على أنّ مرادنا بالعلم والمعرفة واحد، لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكلّيّات، والمعرفة بالبسائط أو الجزئيّات، إلاّ أنّ تخصيص(١) الصحّة بالذكر مِمَّا لا وجه له. ثمّ الظاهر(٢) أنه أراد أنّ الإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامّة الخلق ويصلح للإلزام على الغير، وإلاّ فلا شكّ أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في الخبر، نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «ألهمني ربّي»، وحكي عن كثير من السلف. وأمّا خبر الواحد(٣) العدل، وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظنّ والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، فكأنه أراد(٤) بـ«العلم» ما لايشملهما، وإلاّ فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة.

---

(١) **قوله: [إلاّ أنّ تخصيص... إلخ]** لأنه يوهم أنّ الإلهام سبب لمعرفة فساد الشيء أو لمعرفة الشيء نفسه، والمقصود أنّ الإلهام ليس سبباً للمعرفة مطلقاً، ويمكن أن يقال: إنّ الصحّة هاهنا بمعنى الثبوت على الوجه المطابق للواقع نفياً كان أو إثباتاً. وجوابه على ما في "الخيالي": «أنه خلاف الظاهر». ١٢

(٢) **قوله: [ثمّ الظاهر]** جواب سؤال تقريره: أنّا لا نسلّم أنّ الإلهام ليس سبباً للعلم، فإنّه قد يحصل به العلم للأولياء الكرام قدّس الله تعالى أسرارهم. ١٢

(٣) **قوله: [أمّا خبر الواحد]** دفع دخل تقريره: أنّ حصر أسباب العلم في الثلثة غير صحيح، فإنّ خبر الواحد وتقليد المجتهد أيضاً يفيدان العلم، وهما ليسا من الثلثة المذكورة. ١٢

(٤) **قوله: [فكأنه أراد... إلخ]** وهذا هو مختار الشارح الذي قد ذكره في تعريف العلم سابقاً بقوله: «لكن ينبغي أن يحمل... إلخ»، فإنّ العلم بمعنى الانكشاف التامّ لا يشمل الظنّ، ولا الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، فلا يرد أنّ تعريف العلم سابقاً ينافي ما ذكره هنا. ١٢

(والعالم)[1] أي: ما سوى الله تعالى من الموجودات مِمّا يعلم به[2] الصانع، يقال: «عالم الأجسام»[3]، و«عالم الأعراض»، و«عالم النباتات»[4]، و«عالم الحيوان» إلى غير ذلك، فتخرج صفات الله تعالى؛ لأنها ليست غير الذات كما أنها ليست عينها. (بجميع أجزائه) من السموات وما فيها، والأرض وما عليها[5]. (محدث) أي مخرج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنه[6] كان معدوماً فوجد، خلافاً للفلاسفة، حيث ذهبوا إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها، وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع[7]، بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة ....

(١) **قوله: [العالم]** مشتقّ من «العلم»، وقد جاء «فاعل» بالفتح للدلالة على الآلية، كـ«الخاتم» بمعنى ما يختم به، كذا «العالم» اسم الآلة بمعنى: ما يعلم به، وغلب استعماله فيما يعلم به الخالق سبحانه وتعالى. ١٢

(٢) **قوله: [مِمّا يعلم به]** إشارة إلى وجه التسمية، وليس من التعريف كما هو المشهور وإلاّ يلزم الاستدراك. ١٢"خ"

(٣) **قوله: [يقال: عالم الأجسام]** إشارة إلى أنّ المراد به ما سوى الله تعالى من الأجناس، فـ«زيد» ليس بعالم، بل من العالم، وإلى أنّ «العالم» اسم للقدر المشترك بينها، فيطلق على كلّ واحد منها وعلى كلّها، لا أنه اسم للكلّ وإلاّ لَمَا صحّ جمعه. ١٢ "خيالي".

(٤) **قوله: [النباتات]** جمع البعض دون البعض، وكذا أفراده بناءً على ما هو المشهور في ألسنة القوم. ١٢

(٥) **قوله: [ما عليها]** وما فيها أيضاً، والكلام واضح فلم يحتجّ إلى التصريح به. ١٢

(٦) **قوله: [بمعنى أنه... إلخ]** صرّح بذلك؛ لأنّ الفلاسفة قد يعترفون بأنّ العالم خرج من العدم إلى الوجود بمعنى: أنه بالنظر إلى نفسه معدوم، وبإيجاد الموجود موجود. ١٢"ن"

(٧) **قوله: [لكن بالنوع]** المشهور أنّ الصورة النوعيّة قديمة بالجنس، لكن يشكل عليه ببقاء الصور الاسطقسات، أي: العناصر الأربعة، فإنّها باعتبار ترك الجسم منها يسمّى اسطقسات، وباعتبار تحليله

نعم أطلقوا[١] القول بحدوث ما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق العدم عليه. ثمّ أشار[٢] إلى دليل حدوث العالم بقوله: (إذ هو) أي: العالم (أعيان وأعراض)؛ لأنه إن قام بذاته فعين، وإلاّ فعرض، وكلّ منهما حادث لِمَا سنبيّن، ولم يتعرّض[٣] له المصنّف؛ لأنّ الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر، كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل. (فالأعيان ما) أي: ممكن[٤] (يكون له قيام بذاته) بقرينة[٥] جعله من أقسام العالم. ومعنى قيامه[٦] بذاته عند المتكلّمين ....

إليها عناصر في أمزجة المواليد الثلاثة، أعني: المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فإنهم صرّحوا بأنّ صور العناصر باقية على حالها في أمزجة المواليد، وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد أفرادها الشخصيّة من العدم إلى الوجود، فيلزم قدم الصورة النوعيّة المختصّة بكلّ عنصر بالنوع. ١٢ ملتقطاً "ح".

(١) **قوله: [نعم أطلقوا... إلخ]** إشارة إلى جواب سؤال مقدّر تقريره: أنّ الفلاسفة أيضاً يقولون بحدوث ما سوى الله تعالى، فكيف حكيت عنهم القول بقدم السموات والعناصر؟ حاصل الدفع أنهم يقولون: بحدوث العالم، لكنّهم يفسّرون الحدوث بمعنى: الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم. ١٢

(٢) **قوله: [أشار]** إنما قال: «أشار»، فإنّ المصنّف اقتصر على التقسيم فحسب، ولم يذكر الدليل بتمامه. ١٢

(٣) **قوله: [لم يتعرّض له]** أي: لدليل حدوث العالم. ١٢

(٤) **قوله: [ممكن]** بالإمكان الخاصّ لئلاّ يشمل الواجب. ١٢

(٥) **قوله: [بقرينة... إلخ]** جواب سؤال مقدّر حاصله: أنّ لفظة «ما» عامّة تتناول الممكن وغيره، فتقييدها بالممكن لا يجوز، فإنّه ذكر العامّ وإرادة الخاصّ. جوابه: أنّ إرادة الخاصّ من العامّ لا يجوز إذا لم يكن هناك قرينة، وهنا قرينة دالّة وهي أنّ الأعيان من أقسام العالم الممكن، وإمكان المقسم يستلزم إمكان الأقسام. ١٢

(٦) **قوله: [قيامه]** أضاف القيام إلى الضمير ليخرج قيام الواجب بذاته، في "الخيالي": «لايخفى أنّ هذا التعريف

أن يتحيّز بنفسه[1] غير تابع تحيّزه لتحيّز شيء آخر، بخلاف العرض فإنّ تحيّزه تابع لتحيّز الجوهر الذي هو موضوعه، أي: محلّه الذي يقوّمه. ومعنى وجود العرض في الموضوع هو أنّ وجوده في نفسه هو وجوده[2] في الموضوع، ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيّز[3]، فإنّ وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيّز أمر آخر، ولهذا ينتقل عنه، وعند الفلاسفة[4] معنى قيام الشيء بذاته استغناءه[5] عن محلّ يقوّمه، ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به، بحيث يصير الأوّل نعتاً والثاني منعوتاً سواء كان متحيّزاً كما في سواد الجسم، أو لا كما في صفات الباري عزّ اسمه والمجرّدات[6]. (وهو) أي: ما له قيام بذاته من العالم (إمّا مركّب) من

يصدق على المركّب من عين وعرض قائم به كالسرير» انتهى. واجيب عنه: بأنّ الوحدة معتبرة في المقسم، فلا يكون المركّب عيناً ولا عرضاً. ١٢

(١) **قوله:** [**بنفسه**] أي: لا يكون واسطة في عروض التحيّز له واسطة في العروض. ١٢

(٢) **قوله:** [**هو وجوده**] بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسيّة، وقد يتوهّم من هذه العبارة أنّ وجود السواد في نفسه مثلاً، هو وجوده في الجسم وقيامه به، وليس بشيء؛ إذ يصحّ أن يقال: «وجد في نفسه فقام بالجسم»، ولا يخفى أنّ إمكان ثبوت شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره. ١٢ "شرح مواقف".

(٣) **قوله:** [**في الحيّز**] أي: في المكان. ١٢

(٤) **قوله:** [**عند الفلاسفة**] عطف على قوله: «ومعنى قيامه بذاته عند المتكلّمين». ١٢ "ن".

(٥) **قوله:** [**استغناءه**] هذا التعريف يشتمل الواجب والمجرّدات والأجسام بخلاف تعريف المتكلّمين، فإنّه يختصّ بالأجسام والجواهر الفردة، وهم ليسوا بصدد تعريف مطلق القيام بالذات، حتى يرد عليهم، بل إنما عرّفوا القيام بالذات باعتبار الممكن فقط. ١٢

(٦) **قوله:** [**المجرّدات**] هي جواهر مجرّدة عن المادّة، غير قابلة للإشارة الحسّيّة كالملائكة. ١٢ "نبراس".

جزئين فصاعداً، (وهو الجسم)[١]، وعند البعض لا بدّ له من ثلاثة أجزاء ليتحقّق الأبعاد[٢] الثلاثة أعني: الطول والعرض والعمق، وعند البعض[٣] من ثمانية أجزاء[٤] ليتحقّق تقاطع الأبعاد[٥] الثلاثة على زوايا قائمة. وليس هذا[٦] نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح[٧] حتى يدفع بأنّ لكلّ أحد أن يصطلح

---

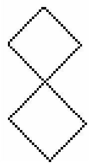
(١) **قوله: [هو الجسم]** عند جمهور الأشاعرة؛ إذ لا واسطة عندهم بين الجزء والجسم. ١٢

(٢) **قوله: [ليتحقّق الأبعاد]** بأن يتألّف إثنان ويقع الثالث على ملتقاهما، فيحصل مثلّث جوهريّ من ثلاثة خطوط جوهريّة، هكذا ... ،فالإمتداد المفروض أوّلاً طول، وثانياً عرض، وثالثاً عمق، كذا يستفاد من الحواشي. ١٢

(٣) **قوله: [عند البعض]** هو أبو عليّ الجبائيّ. ١٢

(٤) **قوله: [ثمانية أجزاء]** بأن يوضع جزئان، فيحصل الطول، وجزئان على جنبه، وأربعة فوقها فيحصل العمق. ١٢ "رمضان".

(٥) **قوله: [تقاطع الأبعاد]** بأن يوضع جزء بجنب جزء، ثمّ يوضع جزء على ملتقاهما من جانب، وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له، فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين على قوائم، ثمّ يوضع أربعة أجزاء على هذه الأربعة، فيحصل بعد مقاطع لكلّ من البعدين على قوائم، "ن"، صورته هكذا:

...  ... ١٢

(٦) **قوله: [ليس هذا... إلخ]** أي: النزاع الذي وقع في تركيب الجسم ليس نزاعاً لفظيّاً راجعاً إلى الاصطلاح، بأن يصطلح البعض على أنّ حقيقة الجسم جزئان، وبعضهم على أنها ثلاثة، وبعضهم على أنها ثمانية. ١٢

(٧) **قوله: [الاصطلاح]** أي: ليس نزاعاً لفظيّاً بمعنى كونه راجعاً إلى الاصطلاح، وإن كان نزاعاً لفظيّاً بمعنى: أنه نزاع في معنى لفظ «الجسم» بأنه هل يتحقّق بمطلق التركيب أو بالتركيب من ثلاثة أو من ثمانية، "ح"، وإليه أشار الشارح بقوله الآتي: «بل هو نزاع في أنّ المعنى... إلخ». ١٢

على ما شاء، بل هو نزاع في أنّ المعنى الذي وضع لفظ الجسم بإزائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا؟ احتجّ الأوّلون[1] بأنه يقال[2] لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد: «إنّه أجسم من الآخر»، فلولا أنّ مجرّد التركيب كاف في الجسميّة لِمَا صار بمجرّد زيادة الجزء أزيد في الجسميّة، وفيه نظر؛ لأنه «أفعل» من الجسامة[3] بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال: «جسم الشيء» أي: عظم فهو جسيم، وجسام بالضمّ، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة. (أو غير مركّب كالجوهر) يعني: العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلاً[4] ولا وهماً[5] ولا فرضاً[6]، (وهو الجزء الذي لا يتجزّى) ولم يقل: «وهو الجوهر»، احترازاً عن ورود المنع[7]، فإنّ ما لا يتركّب لا

---

(١) **قوله: [الأوّلون]** أي: القائلون بتركيب الجسم من جزئين فصاعداً. ١٢

(٢) **قوله: [بأنه يقال]** حاصله أنّ الجسمين المتساويين إذا زيد على أحدهما جزء يقال للجسم الزائد عليه الجزء: «إنه أزيد في الجسمية من الآخر»، فثبت أنّ مجرّد التركيب كاف في تحقّق الجسميّة، وإلاّ لَمَا صحّ أن يقال: «أنه أجسم من الآخر»، ولا شكّ في أنّ أدنى التركيب حاصل من جزئين. ١٢

(٣) **قوله: [لأنه «أفعل» من الجسامة]** أي: ليس معنى قولهم: «هذا أجسم من الآخر» أنه أزيد منه في الجسميّة، بل المعنى: أنه أزيد في الجسامة، بمعنى الضخامة والعظمة، وهو صفة ليس الكلام فيه، إنما الكلام في الجسم الذي هو اسم للجوهر المركّب. ١٢

(٤) **قوله: [لا فعلاً]** بأن يكون الإنفكاك في الخارج، ولا يخفى أنه لا يحصل إلاّ بالقطع أو الكسر. ١٢

(٥) **قوله: [لا وهماً]** بأن يحكم القوّة الوهميّة بانقسامه إلى هذا الجزء وذلك الجزء. ١٢

(٦) **قوله: [لا فرضاً]** بأن يبلغ من الصغر حدّاً يَكِلّ دونه الحسّ، ولا يكاد الوهم يميّز بين أجزائه، فيحكم العقل بأنّ له نصفاً ولنصفه نصفاً وهكذا. ١٢ "الهديّة السعيديّة".

(٧) **قوله: [عن ورود المنع]** وإن أمكن دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجرّدات ونحوها بأنّ

ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزّى، بل لا بدّ من إبطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجرّدة ليتمّ ذلك. وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد، أعني الجزء الذي لا يتجزّى، وتركّب الجسم إنما هو من الهيولى والصورة، وأقوى أدلّة إثبات الجزء أنه لو وضعت كرة حقيقيّة(١) على سطح حقيقيّ(٢) لم تماسّه إلا بجزء غير منقسم، إذ لو ماسّته بجزئين لكان فيها خطّ بالفعل(٣)، فلم تكن كرة حقيقيّة، وأشهرها عند المشايخ وجهان: الأوّل: أنه لو كان كلّ عين منقسماً لا إلى نهاية لم يكن الخردلة أصغر من الجبل؛ لأنّ كلاّ منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم(٤) والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلّتها وذلك إنما يتصوّر في المتناهي(٥)،...............

المقصود بالتقسيم حصر العين الذي ثبت وجوده، والمجرّدات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم. ١٢ "ح"

(١) **قوله: [كرة حقيقيّة]** «الكرة» في اللغة الجسم المستدير الذي يضرب بالصولجان، وفي الاصطلاح جسم مستدير يوجد في داخله نقطة يتساوي جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى السطح المحيط بذلك الجسم، وتسمّى تلك النقطة مركزها، وهذه الخطوط أنصاف القطر. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [سطح حقيقيّ]** أي: مستويّ بحيث لا يكون فيه ارتفاع ولا انخفاض. ١٢

(٣) **قوله: [خط بالفعل]** أي: مستقيم؛ لأنّ اللازم هذا وإن كان مطلق الخطّ بالفعل ينافي الكرة الحقيقيّة. ١٢ "خ"

(٤) **قوله: [العظم... إلخ]** أي: تفاوت المقدارين في العظم والصغر، مثلاً يقال: «هذا المقدار أعظم من ذلك المقدار، وذلك أصغر منه»، إنما هو باعتبار قلّة الأجزاء وكثرتها. ١٢

(٥) **قوله: [في المتناهي]** أي: التفاوت بكثرة الأجزاء وقلّتها لا يوجد إلاّ في المتناهي، فإنّه لو كان كلّ من الجملتين غير متناهٍ لأمكن أن يفرض بإزاء كلّ جزء من إحدى الجملتين جزء من الأخرى، وذلك

والثاني(١): أنّ اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته، وإلاّ لِمَا قبل الافتراق(٢)، فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراق إلى الجزء الذي لا يتجزّى؛ لأنّ الجزء الذي(٣) تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه(٤) لزمت قدرة الله(٥) تعالى عليه دفعاً للعجز وإن لم يمكن ثبت المدّعى. والكلّ ضعيف، أمّا الأوّل فلأنه إنما يدلّ على ثبوت النقطة(٦)، وهو لا يستلزم ثبوت الجزء(٧)؛ لأنّ حلولها في

يؤدّي إلى المساواة بينهما؛ إذ لا يتحقّق القلّة والكثرة إلاّ إذا كان في إحديهما جزء لم يوجد بإزاءه جزء من الأخرى، وذا لا يمكن إلاّ أن يكون متناهياً. ١٢

(١) **قوله: [الثاني]** حاصل هذا الوجه أنّ كلّ ممكن مقدور الله تعالى، فله أن يوجد الافتراقات الممكنة و لو غير متناهية فيحنئذ كلّ مفترق واحد جزء لا يتجزّى؛ إذ لو أمكن افتراقه مرّة أخرى لزم قدرة الله تعالى عليه، فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مافرضناه مفترقاً واحداً. وإن لم يمكن افتراقه ثبت المدّعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح الذي سيجيء بقوله الافتراق ممكن... إلخ. ١٢ "خيالي".

(٢) **قوله: [وإلاّ لَمَا قبل الافتراق]** لأنّ ما يكون بالذات لا يزول عنه بالغير. ١٢

(٣) **قوله: [لأنّ الجزء الذي... إلخ]** علّة لمحذوف وهو قولك فالمطلوب ثابت. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [إن أمكن افتراقه]** مرّة ثانية بعد ما خلق الله تعالى جميع الافتراقات الممكنة فيه. ١٢

(٥) **قوله: [لزمت قدرة الله]** دفعاً للعجز وهذا خلف؛ لأنّ المفروض أنّ الله سبحانه وتعالى قد أخرج كلّ افتراق ممكن في الجسم من القوّة إلى الفعل. ١٢

(٦) **قوله: [على ثبوت النقطة]** إن قلت: إنّ النقطة نهاية الخطّ، ولا خطّ بالفعل في الكرة، فلا نقطة فيه، قلت: تلك القضيّة مهملة لا كلّيّة، فإنّ نهاية أحد سطحي الجسم المخروطيّ نقطة بلا خطّ، وكذا المركز. ١٢ "خ"

(٧) **قوله: [هو لا يستلزم ثبوت الجزء]** ردّ لاستدلال المتكلّمين بأنّ ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء؛ لأنها إمّا عين فيثبت الجوهر الفرد، وإمّا عرض فلا بدّ له من محل غير منقسم؛ إذ عدم انقسام الحالّ يستلزم عدم انقسام المحلّ، ولا شكّ في أنّ ذلك المحلّ هو الجوهر. ١٢

المحلّ ليس الحلول السرياني[(١)] حتى يلزم[(٢)] من عدم انقسامها عدم انقسام المحلّ. وأمّا الثاني والثالث فلأنّ الفلاسفة لا يقولون[(٣)]: بأنّ الجسم متألّف من أجزاء بالفعل وإنها غير متناهية، بل يقولون: إنّه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع[(٤)] أجزاء أصلاً، وإنما العظم والصغر[(٥)] باعتبار المقدار القائم به لا باعتبار كثرة الأجزاء وقلّتها، والافتراق ممكن[(٦)] لا إلى نهاية، فلا يستلزم الجزء. وأمّا أدلّة النفي[(٧)] أيضاً فلا تخلو عن ضعف،

---

(١) **قوله: [الحلول السريانيّ]** هو أن يكون الحالّ سارياً في المحلّ بتمامه، بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، كالبياض في اللبن، والحلول الطريانيّ هو أن يكون الحالّ طرفاً للمحلّ، كالسطح للجسم. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [حتى يلزم]** حاصله أنّ حلول النقطة في المحلّ ليس حلولاً سريانيّاً، بل إنما هو حلول طريانيّ، وانقسام الحالّ بانقسام المحلّ إنما يجب في السريانيّ، وأمّا الطريانيّ فيجوز فيه أن يكون المحلّ منقسماً والحالّ غير منقسم، فعدم انقسام الحالّ لا يستلزم عدم انقسام المحلّ. ١٢

(٣) **قوله: [الفلاسفة لا يقولون]** منع للمقدّمة الأولى من الدليل الثاني التي ذكرها بقوله: «لو كان كلّ عين منقسماً... إلخ». ١٢

(٤) **قوله: [ليس فيه اجتماع... إلخ]** منع للمقدّمة الأولى من الدليل الثالث التي ذكرها بقوله: «إنّ اجتماع أجزاء الجسم... إلخ». ١٢

(٥) **قوله: [إنما العظم والصغر]** منع للمقدّمة الثانية من الثاني التي ذكرها بقوله: «العظم والصغر إنما هو... إلخ». ١٢

(٦) **قوله: [والافتراق ممكن]** منع للمقدّمة الثانية من الدليل الثالث، ملخّصه أنّ قدرة الله تعالى على خلق الافتراقات في الجسم إنما تستلزم الجزء لو كانت الافتراقات الممكنة واقفة على حدّ ونهاية، لكن لا نهاية لها، فقدرة الله تعالى تستلزم خلق افتراقات غير متناهية فلا يلزم الجزء. ١٢ "ن" بتصرّف.

(٧) **قوله: [أدلّة النفي]** أي: نفي الجزء الذي لا يتجزّى بمعنى: أنه ممتنع الوجود. ١٢

ولهذا مال الإمام الرازيّ في هذه المسألة إلى التوقّف، فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم في إثبات الجوهر الفرد نجاةٌ عن كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدِّي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد[١] وكثير من أصول الهندسة المبتنى عليها[٢] دوام حركات السموات، وامتناع الخرق والالتيام عليها. (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره[٣]، بأن يكون تابعاً له[٤] في التحيّز أو مختصّاً به، اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق، لا بمعنى أنه[٥] لا يمكن تعقله بدون المحلّ على ما وهم، فإنّ ذلك إنما هو في بعض الأعراض. (ويحدث في الأجسام والجواهر) قيل: هو[٦] من

---

(١) **قوله: [نفي حشر الأجساد]** لأنّ الحشر مبنيّ على حدوث العالم وانفطار السموات، وكون الصانع مختاراً لا موجباً، والكلّ منتف على تقدير قدم العالم. ١٢ "رمضان".

(٢) **قوله: [المبتنى عليها... إلخ]** الظاهر المتبادر أنه صفة لقوله: «كثير من أصول الهندسة»، فيكون المعنى أنه فيه نجاة عن كثير من أصول الهندسة التي يبتني عليها دوام حركة السموات. قال العلاّمة الخيالي: أدلّة دوامها المذكورة في الكتب الحكميّة المتداولة غير مبنيّة على الأصل الهندسيّ، ولعلّ الشارح اطّلع على دليل يبتني عليه علّتها. ١٢

(٣) **قوله: [بل بغيره]** وبه خرجت صفات الله تعالى؛ لأنها ليست غير الذات. ١٢

(٤) **قوله: [تابعاً له]** بأن يكون له واسطة في العروض في عروض التحيّز له. ١٢

(٥) **قوله: [لا بمعنى أنه... إلخ]** ذهب بعض المتكلّمين إلى أنّ معنى قيام الشيء بالغير أن لا يمكن تعقلّه بدون المحلّ، وهو ليس بصواب، فإنّه ليس كذلك إلاّ في الأعراض النسبيّة، كالأبوّة والبنوّة بخلاف السواد والبياض. ١٢

(٦) **قوله: [قيل: هو... إلخ]** ذكره بصيغة التمريض؛ لأنّ صفات الله تعالى غير داخلة في المقسم، وهو العالم وعلى ذلك عبّر بكلمة «ما» عن الممكن الحادث، وعرّف «العرض» بالقيام بالغير، وصفاته تعالى ليست غير الذات. ١٢

تمام التعريف، احترازاً عن صفات الله تعالى. وقيل: لا[١] بل هو بيان حكمه. (كالألوان)، وأصولها قيل: السواد والبياض، وقيل: الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً، والبواقي بالتركيب. (والأكوان) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. (والطعوم) وأنواعها تسعة[٢]، وهي المرارة والحرقة والملوحة والعفوصة[٣] والحموضة والقبض[٤] والحلاوة والدسومة والتفاهة[٥]، ثمّ يحصل بحسب التركيب أنواع لا تحصى. (والروائح) وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء[٦] مخصوصة، ....

---

(١) **قوله: [وقيل: لا]** قال العلاّمة الخيالي: إمّا لخروجها بكلمة «ما»؛ إذ هي عبارة عن الممكن، وكلّ ممكن محدث، وإمّا لأنها عرض فلا يصحّ إخراجها، اهـ. هذا خلاف لإجماع المتكلّمين، قلت: لعلّه بنى كلامه على أنّ معنى القيام بالغير هو اختصاص الناعت بالمنعوت، وهو الذي اختاره السيّد السند في "شرح المواقف"، فحينئذ تعريف العرض شامل لها إلاّ أنه لم يطلق عليها لفظ العرض لعدم ورود الشرع به. ١٢

(٢) **قوله: [أنواعها تسعة]** أي: أصولها البسائط تسعة، حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة؛ وذلك لأنّ الطعم لا بدّ له من فاعل وهو الحرارة والبرودة والكيفيّة المتوسّطة بينهما، ومِن قابلٍ هو الكثيف واللطيف، والمعتدل، فإذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصل أقسام تسعة. ١٢ "شرح مواقف".

(٣) **قوله: [العفوصة]** إنّ التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ، ويقاومها فيجتمع حينئذ أجزاء البرودة، ويؤثّر فيه تاثيراً عظيماً، ويكثّفه تكثيفاً بليغاً متضاعفاً، فيحدث فيه العفوصة. ١٢ "شرح مواقف".

(٤) **قوله: [القبض]** يفعل البارد في القابل المعتدل قبضاً، وهو في عدم الملائمة دون العفوصة، والفرق بينه وبين العفص أنّ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معاً، فيتنفّر الطبع عنه نفرة شديدة، والقابض يقبض ظاهره فقط، فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية. ١٢ "شرح مواقف".

(٥) **قوله: [التفاهة]** هي فوق الدسومة ودون الحلاوة، إلاّ أنها غير محسوسة إحساساً متميّزاً. ١٢ "ش م"

(٦) **قوله: [ليست لها أسماء]** قال السيّد السند قدّس سرّه: لا اسم لها عندنا إلاّ من وجوه ثلاثة، الأوّل:

والأظهر أنّ[1] ما عدا الأكوان لا يعرض إلاّ الأجسام[2]. فإذا تقرّ أنّ العالم أعيان وأعراض، والأعيان أجسام وجواهر، فنقول: الكلّ حادث، أمّا الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك، فإنّ القدم ينافي العدم؛ لأنّ القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر[3] وإلاّ[4] لزم استناده إليه بطريق الإيجاب[5]؛ إذ الصادر من الشيء بالقصد والاختيار

باعتبار الملائمة والمنافرة، فيقال: الملائم طيب، والمنافر منتن، الثاني: بحسب ما يقارنها من طعم، كما يقال: رائحة حلوّة، أو رائحة حامضة، الثالث: بالإضافة إلى محلّها، كرائحة الورد، وأنواع الروائح غير مضبوطة، ومراتبها في الشدّة والضعف غير منحصرة. ١٢

(١) **قوله: [الأظهر أنّ... إلخ]** ظاهر كلام المصنّف أنّ جميع أنواع الأعراض كما يحدث في الأجسام يحدث في الجواهر الفردة على ما قدّمه سابقاً، إلاّ أنّ الأظهر أنّ ما عدا الأكوان لا يعرض إلاّ الأجسام. ١٢

(٢) **قوله: [إلاّ الأجسام]** المذكور في "شرح التجريد" أنّ الأعراض المحسوسة لا تحتاج إلى أكثر من جوهر بمعنى: أنه يمكن وجودها في جوهر واحد؛ إذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا، خلافاً للفلاسفة. وما ذكره الشارح هاهنا من أنّ ما عدا الأكوان من الأعراض لا يوجد في غير الأجسام بمعنى: أنه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها، وإن كان ممكناً فلا منافاة بينهما؛ لأنّ كلام شارح "التجريد" في الإمكان، وكلام الشارح في الوقوع. ١٢ "ع ح".

(٣) **قوله: [فظاهر]** أي: كونه منافياً للعدم. ١٢

(٤) **قوله: [وإلاّ]** أي: وإن لم يكن واجباً لذاته، بل واجباً لغيره. ١٢

(٥) **قوله: [بطريق الإيجاب]** أي: لا بالاختيار حتى يكون المستند إلى الواجب بالاختيار حادثاً بالذات. ١٢ "ر"

يكون حادثاً[1] بالضرورة، والمستند إلى الموجب القديم[2] قديم، ضرورة امتناع تخلّف المعلول عن العلّة، وأمّا الأعيان؛ فلأنها لا تخلو عن الحوادث وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. أمّا المقدّمة الأولى؛ فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان. أمّا عدم الخلو عنهما[3] فلأنّ الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيّز، فإن كان مسبوقاً[4] بكون آخر في ذلك الحيّز بعينه فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيّز بل في حيّز آخر فمتحرّك، وهذا معنى قولهم[5]: «الحركة كونان

---

(١) **قوله: [يكون حادثاً]** إذ القصد إلى إيجاد الموجود ممتنع بداهة، واعترض عليه لجواز أن يكون تقدّم القصد الكامل على الإيجاد، كتقدّم الإيجاد على الوجود أنه بحسب الذات لا بحسب الزمان، فيجوز مقارنته للوجود زماناً، والمحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبله. ١٢ "خيالي".

(٢) **قوله: [والمستند إلى الموجب القديم]** الحاصل أنّ ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديماً؛ إذ لو كان قديماً، فإمّا أن يكون واجباً لذاته، وحينئذ يمتنع عدمه، أو مستنداً إلى الواجب لذاته بطريق الإيجاب، والمستند إلى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم، وإلاّ لزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة. "ع ح". ١٢

(٣) **قوله: [عنهما]** أي: عن الحركة والسكون. ١٢

(٤) **قوله: [فإن كان مسبوقاً... إلخ]** مرام العلاّمة الخيالي على ما قال في الحاشية: «إنّه لو قيل بدل قوله: «فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز»، «فإن كان مسبوقاً بكون آخر في حيّز آخر، فحركة وإلاّ فسكون»، لم يرد سؤال آن الحدوث؛ لأنه حينئذ يكون داخلاً في السكون؛ لأنّ معنى قوله: «وإلاّ» أي: وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في حيّز آخر. فيجوز أن لا يكون مسبوقاً اصلاً بكون آخر، كما في آن الحدوث، أو لا يكون في حيّز آخر بل في ذلك الحيّز. ١٢

(٥) **قوله: [هذا معنى قولهم]** هذا هو المشهور عند المتكلّمين، ويتبادر منه أنّ الحركة والسكون مجموع الكونين، والتمايز بينهما بحسب كونهما في حيّز أو حيّزين، ويرد عليه أنّ ما حدث في مكان وانتقل إلى آخر في الآن الثالث، يلزم أن يكون كونه في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون معاً، ولذا

في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد». فإن قيل[1]: يجوز أن لا يكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً، كما في آن الحدوث فلا يكون متحرّكاً كما لا يكون ساكناً. قلنا: هذا المنع لا يضرّنا، لِمَا فيه من تسليم المدّعى، على أنّ الكلام في الأجسام التي تعدّدت فيها الأكوان وتجدّدت عليها الأعصار والأزمان. وأمّا حدوثهما فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية[2].ولأنّ ماهية الحركة لِمَا فيها من الانتقال من حال إلى حال تقتضي المسبوقيّة بالغير والأزليّة تنافيها؛ ولأنّ كلّ حركة فهي على التقضّي[3] وعدم الاستقرار، وكلّ سكون فهو جائز الزوال[4]، لأنّ كلّ جسم فهو قابل للحركة بالضرورة. وقد عرفت أنّ ما يجوز عدمه يمتنع قدمه. وأمّا المقدّمة

وجّهه الشارح بقوله: «فإن كان مسبوقاً... إلخ» ليعلم أنّ الحركة كون أوّل في مكان ثانٍ، والسكون كون ثانٍ في مكان أوّل. ١٢

(١) **قوله: [فإن قيل]** هذا السؤال يقرّر بوجهين، أحدهما: تقريره على وجه المنع والنقض، فعلى هذا يمكن للمجيب جوابان على قانون المناظرة، أحدهما: أنه منع لا يضرّ للمستدلّ؛ لأنّ المانع سلّم أصل المدّعى، وهو حدوث الجسم والجوهر، والآخر أنّ الكلام ليس في الجسم مطلقاً، بل في الأجسام التي تعدّدت فيها الأكوان. ١٢

(٢) **قوله: [غير باقية]** لأنه لو كانت باقيةً لكانت متّصفةً بالبقاء الذي هو عرض، فيلزم قيام العرض بالعرض، وهو ممتنع وإذا كانت غير باقية فلا تكون قديمةً. ١٢

(٣) **قوله: [على التقضي]** أي: يتقضّى واحد منها ويتجدّد آخر مثله، وهو دليل على حدوث الحركة. ١٢

(٤) **قوله: [جائز الزوال]** دليل على حدوث السكون. في "الخيالي": إن قلت جوازه لا يستلزم وقوعه، فيجوز أن يوجد سكون مستمرّ، قلت: جوازه يستلزم سبق العدم؛ لأنّ القدم ينافي العدم مطلقاً، وبه يتمّ المقصود. ١٢

الثانية فلأنّ ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل وهو محال. وهاهنا أبحاث: الأوّل: أنّه لا دليل(١)على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنّه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيّزاً أصلاً، كالعقول والنفوس المجرّدة(٢) التي يقول بها الفلاسفة، والجواب(٣): أنّ المدّعى حدوث ما ثبت وجودُه من الممكنات، وهو الأعيان المتحيّزة والأعراض؛ لأنّ أدلّة وجود المجرّدات غير تامّة(٤) على ما بيّن في المطوّلات، الثاني(٥): أنّ ما ذكر لا يدلّ على حدوث جميع الأعراض؛ إذ منها ما لايدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده، كالأعراض القائمة بالسموات من الأضواء والأشكال والامتدادات،

---

(١) **قوله: [لا دليل]** أي: دليل يدلّ على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، ولا دليل على أنّه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيّزاً أصلاً، فلا يصحّ حصر الأعيان في الجواهر والأجسام. ١٢

(٢) **قوله: [النفوس المجرّدة]** والاستدلال بأنّ المجرّد يشاركه الباري تعالى في التجرّد، فيمتاز عنه بقيد آخر، فيلزم تركيب الباري سبحانه مِمَّا به الاشتراك ومِمَّا به الامتياز، ليس بشيء؛ إذ الاشتراك في العوارض سيِّما السلبيّة لا يستلزم التركيب على أنّه يجوز أن يمتاز بتعيّن عدميّ، كما هو مذهب المتكلّمين. ١٢ "خ" بزيادة.

(٣) **قوله: [والجواب]** جواب على تحرير المدّعى حاصله أنّ المقصود إثبات الواجب سبحانه وتعالى وتوحيده وصفاته، وحدوث ماثبت وجوده يكفي لهذا المقصود وهو المدّعى. ١٢

(٤) **قوله: [غير تامّة]** كما أنّ أدلّة نفيها كذلك غير تامّة، منها ما سبق آنفاً. ١٢ "خ" التقاطاً.

(٥) **قوله: [الثاني]** إيراد على قوله: «أمّا الأعراض فبعضها... إلخ» تقريره أنّ المطلوب هاهنا إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه، فلا بدّ من إثبات حدوث جميع الأعراض، والدليل السابق لاينتهض إلاّ على إثبات حدوث ما شوهد من الأعراض حدوثه وأدرك عدمه. ١٢

والجواب[1]: أنّ هذا غير مخلّ بالغرض؛ لأنّ حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض، ضرورة أنها لا تقوم إلاّ بها، الثالث[2]: أنّ الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الأوّليّة أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة[3] غير متناهية في جانب الماضي. ومعنى أزليّة الحركات الحادثة أنّه ما من حركة إلاّ وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية، وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يسلّمون أنّه لا شيء من جزئيّات الحركة بقديم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة والجواب: أنّه لا وجود للمطلق[4] إلاّ في ضمن

---

(١) **قوله: [والجواب]** حاصله أنّ دليل حدوث الحركة والسكون يدلّ على حدوث الأعيان كلّها، وحدوث الأعيان يستلزم حدوث الأعراض القائمة بها، فعدم إدراك حدوث بعض الأعراض لا يخلّ بالمقصود. ١٢

(٢) **قوله: [الثالث]** إيراد على قوله: «ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل»، حاصله أنّ الأزليّة ليست عبارة عن كونه في وقت أو حالة خاصّة، بل عبارة عن عدم بداية وجوده ثابتاً كان أو زمانيّاً، أو عن استمراره وسيلانه في أزمنة غير متناهية ماضية، وهذا مختصّ بالزمانيّ كالحركات والفلكيّات، والأزليّة في الحركات أزليّة تعاقبيّة لا قراريّة، فلا يلزم بحدوث كلّ حركة عدم أزليّتها ولا عدم أزليّة طبعيّة الحركة، ووجودها سيّال في ضمن هذه الوجودات الحادثة. ١٢ "نظم الفرائد".

(٣) **قوله: [مقدرة]** إنما وصف الأزمنة بالمقدّرة؛ لأنّ الزمان أمر واحد مستمرّ، وانقسامه إلى الأزمنة أمرفرضيّ. ١٢ "نبراس".

(٤) **قوله: [لا وجود للمطلق... إلخ]** أي: الحركة المطلقة؛ إذ هي ماهيّة كلّيّة، وهي لا توجد بالوجود العينيّ الأصليّ، إلاّ في جزئيّاتها. ١٢

الجزئيّ، فلا يتصوّر[1] قدم المطلق مع حدوث كلّ من الجزئيّات، الرابع[2]: أنّه لو كان كلّ جسم في حيّز لزم عدم تناهي الأجسام؛ لأنّ الحيّز هو السطح[3] الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، والجواب: أنّ الحيّز عند المتكلّمين هو الفراغ المتوهّم[4] الذي يشغله الجسم[5] وتنفذ فيه أبعاده، ولَمَّا ثبت[6] أنّ العالم محدث، ومعلوم أنّ المحدث لا بدّ له من محدث، ضرورة امتناع ترجّح أحد طرفي الممكن[7] من غير مرجّح، ثبت أنّ له محدثاً.

---

(١) **قوله: [فلا يتصوّر... إلخ]** أي: لا يتصوّر قدم ماهيّة الحركة مع حدوث جزئيّاتها، ولا يرد عليه بأنّ المطلق كما يوجد في ضمن كلّ جزئيّ له بداية، فيأخذ حكم ذلك الجزئيّ أعني: البداية، كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيّات التي ليست لها بداية، فيأخذ بهذا الاعتبار حكمها أعني: عدم البداية، وحينئذ لا يلزم حدوث مطلق الحركة، فإنّ عدم تناهي الحركات باطل بالتطبيق وغيره من البراهين. ١٢

(٢) **قوله: [الرابع]** ردّ على قوله: فلأنّ الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيّز، حاصله أنّه لو كان كلّ جسم في حيّز لزم عدم تناهي الأجسام؛ لأنّ الحيّز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحويّ، واللازم باطل بالتطبيق والسلّميّ. ١٢

(٣) **قوله: [الحيّز هو السطح... إلخ]** هذا مبنيّ على مذهب المشائيّة. ١٢

(٤) **قوله: [الفراغ المتوهّم]** أي: الخلاء الذي يتوهّم أنّه فراغ، وهو معدوم في الحقيقة، وإنما قيّد بالمتوهّم؛ لأنّ الفراغ الموجود ليس مذهب المتكلّمين، وعلى هذا لا يلزم عدم تناهي الأجسام؛ لأنّ الفراغ المتوهّم ليس بجسم ولا مستلزم له. ١٢

(٥) **قوله: [يشغله الجسم]** خصّه بالذكر؛ لأنّ الكلام في الأجسام، وإلاّ فهو ما يشغله الجسم أو الجوهر. ١٢ "خ"

(٦) **قوله: [لَمَّا ثبت]** أي: لَمَّا ثبت بالدليل أنّ العالم حادث مسبوق بالعدم، ومعلوم أنّ وجوده ليس بذاته، ويستوي في العقل وجوده وعدمه، فلا بدّ له من مرجّح يرجّح أحد الجانبين على الآخر. ١٢

(٧) **قوله: [طرفي الممكن]** الوجود والعدم. ١٢

(والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي: الذات الواجب[1] الوجود الذي يكون وجوده من ذاته[2]، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً[3]؛ إذ لو كان جائز الوجود[4] لكان من جملة العالم، فلم يصلح محدثاً[5] للعالم ومبدأ له، مع أنّ العالَم اسم لجميع ما يصلح علماً[6] على وجود له، وقريب من هذا[7] ما يقال: إنّ مبدأ الممكنات بأسرها لا بدّ أن يكون واجباً؛ إذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات، فلم يكن مبدء لها، وقد يتوهّم[8] أنّ هذا دليل

---

(١) **قوله: [أي: الذات الواجب]** لم يقل أي: الواجب الوجود؛ لأنّ الاسم الشريف إنما مدلوله الذات المتعالية لا المفهوم. ١٢ "ابن عرس".

(٢) **قوله: [وجوده من ذاته]** أي: ذاته مستقلّة في وجوده. ١٢

(٣) **قوله: [إلى شيء أصلاً]** أي: لا يحتاج إلى شيء منفصل عن ذاته، لا في ذاته ولا في صفاته؛ إذ المحتاج هو الممكن. ١٢

(٤) **قوله: [جائز الوجود]** أراد بـ«الجائز» الجائز المباين المغاير للواجب، فلا يرد بأنّ الصفات الإلهيّة مِمَّا يجوز وجوده، وليست من جملة العالم. ١٢

(٥) **قوله: [فلم يصلح محدِثاً]** لأنّه يلزم كونه علّة لنفسه في بعض الحواشي قوله: «لم يصلح محدثاً للعالم» إشارة إلى مذهب أهل الحقّ من استناد كلّ المحدثات إليه تعالى ابتداء، وقوله: «أو مبدأ له» إشارة إلى مذهب الفلاسفة من استناد الممكنات بعضها إلى بعض، حتى ينتهي إليه تعالى، والتلخيص أنّه لو كان جائز الوجود لم يصلح أن يكون صانعاً للعالم على المذهبين. ١٢

(٦) **قوله: [ما يصلح عَلماً]** أي: علامة ودليلاً على وجود المبدأ له، والشيء لا يدلّ على نفسه، فلا يكون مبدأ ومدلولاً؛ إذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض. ١٢ "خيالي".

(٧) **قوله: [قريب من هذا]** أي: من قولنا: «لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم»، والمراد أنّ حاصل الدليلين واحد، إلاّ أنّ الأوّل بطريق الحدوث والثاني بطريق الإمكان. ١٢ "ن"

(٨) **قوله: [قد يتوهّم]** ليت شعري كيف نسب هذا التوهّم بعض المحشّين إلى صاحب "المواقف" وهو بريئ منه، بل قد صرّح بأنّ هذا الوجه مختصّ بالتسلسل، إلاّ أنّه قال فيما بعد: «إنما يتمّ هذا الوجه إذا

على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل، وليس كذلك، بل هو إشارة[1] إلى أحد أدلّة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علّة، وهي لا يجوز أن يكون نفسها[2] ولا بعضها، لاستحالة كون الشيء[3] علّة لنفسه ولعلله[4]، بل خارجاً عنها، فيكون واجباً فتنقطع السلسلة، ومن مشهور الأدلّة برهان التطبيق، وهو أن نفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة ومِمَّا قبله بواحد[5] مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى[6]، ثُمَّ نطبّق[7] الجملتين بأن

أثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه إلى إبطال التسلسل وإلاّ لزم الدور». ١٢

(١) **قوله: [بل هو إشارة]** فيه بحث؛ لأنّ الإشارة إلى دليل بطلانه ليس افتقاراً له، وإنما ثبت الافتقار إن لو أخذ بطلانه مقدّمة للدليل على وجود الصانع، وليس كذلك. ١٢ "ر"

(٢) **قوله: [نفسها]** أي: نفس سلسلة الممكنات. ١٢

(٣) **قوله: [لاستحالة كون الشيء... إلخ]** أي: لو كان علّة مجموع السلسلة هي مجموع السلسلة لزم أن يكون الشيء علّة لنفسه، وهذا محال لاستلزامه تقدّم الشي على نفسه، ولو كان بعض السلسلة علّة لمجموع السلسلة لزم أن يكون الشيء علّة لنفسه ولِعلله، أمّا الأوّل فلأنّ هذا البعض داخل في المجموع، وأمّا الثاني فلأنّ هذا البعض علّة لِمَا سواه من السلسلة. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [لِعلله]** مثلاً نفرض أنّ الألف علّة للباء والجيم والدال وهلم جرّاً، ثُمَّ نقول: الألف أيضاً ممكن لا بدّ له من علّة، فيجب أن يكون علّته بعض ما عداه من السلسة، وهو الباء مثلاً، فيلزم أن يكون الباء علّة للألف الذي هو علّة للباء. ١٢ "ن"

(٥) **قوله: [مِمَّا قبله بواحد]** أي: من المعلول الذي هو علّة للمعلول الأخير، كالحادث اليوميّ. ١٢

(٦) **قوله: [جملة أخرى]** بحيث يكون الجملة الأولى كلاً والجملة الثانية جزء. ١٢

(٧) **قوله: [ثُمَّ نطبّق]** قال الملاّ حسن: معنى التطبيق إيقاع المرتبة بإزاء المرتبة، لا بالحركة ولا بإيقاع المحاذاة، بل بأن يحكم العقل حكماً صحيحاً واقعيّاً، بأنّ في السلسلة الأولى أعني: سلسلة الكلّ مبدأ،

نجعل الأوّل من الجملة الأولى بإزاء الأوّل من الجملة الثانية، والثاني بالثاني وهلمّ جرّاً، فإن كان بإزاء كلّ واحد من الأولى واحد من الثانية، كان الناقص كالزائد(١) وهو محال، وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء من الثانية فتنقطع الثانية(٢) وتناهى ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنّها لا تزيد على الثانية إلاّ بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة، وهذا التطبيق(٣) إنما يكون فيما دخل تحت الوجود(٤) دون ما هو وهمي محض، فإنّه ينقطع بانقطاع الوهم(٥)، فلا يرد النقض بمراتب العدد، بأن تطبق جملتان إحداهما من الواحد لا إلى نهاية،

أعني: «أ» كما في سلسلة الجزء مبدأ، أعني: «ج» وهكذا يحكم العقل بتعيين المراتب بسبب الترتيب. ١٢

(١) **قوله: [الناقص كالزائد]** أي: يلزم مساواة الكلّ و الجزء وهو محال؛ إذ يلزم حينئذ اجتماع النقيضين، السالبة الجزئيّة و الموجبة الكلّيّة، والتفصيل في شرح "السلّم"، للملاّ حسن.١٢

(٢) **قوله: [فتنقطع الثانية]** أي: سلسلة الجزء؛ لأنها لو كانت سلسلة الجزء منقطعة للزم قلب الموضوع. ١٢

(٣) **قوله: [وهذا التطبيق]** جواب سؤال مقدّر تقريره: أنّ برهان التطبيق يجري في مراتب العدد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته، مع أنها غير متناهية. ١٢

(٤) **قوله: [تحت الوجود]** أي: الوجود الخارجيّ سواء كان وجوده مجتمعاً مرتّباً أو غير مرتّب، أو متعاقباً هذا عند المتكلّمين، وأمّا عند الحكماء فلا يجري إلاّ في الموجودات المجتمعة المترتّبة. ١٢ "ع ح"

(٥) **قوله: [بانقطاع الوهم]** توضيحه أنّه لا بدّ في جريان التطبيق من تحقّق آحاد السلسلتين، أمّا الأمور الاعتباريّة فلا وجود لها في الخارج ولا في الذهن؛ لأنّه لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصّلاً، فلا يجري التطبيق إلاّ في ما استحضره الوهم. ١٢ "ن"

والثانية: من الاثنين لا إلى نهاية، ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإنّ الأولى أكثر(١) من الثانية مع لا تناهيهما؛ وذلك لأنّ معنى(٢) لا تناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات أنّها لا تنتهي إلى حدّ لا يتصوّر فوقه آخر، لا بمعنى أنّ ما لا نهاية له يدخل في الوجود فإنّه محال. (الواحد) يعني: أنّ(٣) صانع العالم واحد، ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلاّ على ذات واحدة، والمشهور في ذلك بين المتكلّمين برهان التمانع(٤) المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]. وتقريره: أنه لو أمكن إلٰهان(٥) لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه؛ لأن كلاًّ منهما في نفسه أمرٌ ممكن، وكذا تعلّق

---

(١) **قوله: [الأولى أكثر... إلخ]** أي: المعلومات أكثر من المقدورات، فإنّ علمه تعالى يتعلّق بذاته وهي غير مقدورة، وهكذا يتعلّق بالمحالات مع أنّها غير مقدورة. ١٢

(٢) **قوله: [وذلك لأنّ معنى... إلخ]** توضيحه أنّ التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهناً، وليس الموجود من الأعداد والمعلومات والمقدورات إلاّ قدراً متناهياً، وما يقال: إنها غير متناهية، معناه عدم الانتهاء إلى حدّ لا مزيد عليه، وخلاصته أنّها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية. ١٢ "خيالي".

(٣) **قوله: [يعني أنّ... إلخ]** قد سبق أنّ صانع العالم هو الذات الواجب الوجود، فمعنى الواحد عدم اشتراك مفهوم الواجب الوجود بين اثنين، وإليه أشار بقوله: «ولا يمكن أن يصدق... إلخ». ١٢

(٤) **قوله: [برهان التمانع]** سمّي به؛ لأنّه مبنيّ على فرض التمانع؛ لأنّه يبيّن فيه تمانع الآلهة عن الألوهيّة، قيل: هذا البرهان لا يمنع صدق مفهوم الواجب على الأكثر إلاّ إذا ثبت ملازمة الوجوب والصانعيّة، قلت: إمكان الصانعيّة لازم لذات الواجب، وإمكانها ملزوم لإمكان التمانع الملزوم للمحال، وقد لزم من فرض التعدّد فيكون محالاً. ١٢ "نظم الفرائد".

(٥) **قوله: [لو أمكن إلٰهان]** أي: صانعان قادران على الكمال بالفعل أو بالقوّة، فلا يرد احتمال أن يكون أحد الواجبين صانعاً قادراً والآخر بخلافه. ١٢ "خيالي".

الإرادة بكلّ منهما في نفسه؛ إذ لا تضادّ بين الإرادتين[١]، بل بين المرادين، وحينئذ إمّا أن يحصل الأمران، فيجتمع الضدّان أو لا، فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والإمكان[٢] لِمَا فيه من شائبة الاحتياج، فالتعدّد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون محالاً، هذا تفصيل ما يقال: إنّ أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر. وبما ذكرنا يندفع ما يقال[٣]: إنّه يجوز أن يتّفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة[٤] والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال، أو أن يمتنع اجتماع[٥] الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً. واعلم أنّ قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء: ٢٢] حجّة إقناعيّة[٦]،

---

(١) **قوله: [لا تضادّ بين الإرادتين]** أي: إرادة الحركة والسكون لتعدّد محلّهما، وهو المريدان. نعم متعلّقهما وهو زيد واحد، لكنّه ليس بمحلّ الإرادتين، بل المرادين حتى امتنع اجتماعهما فيه، بخلاف إرادتي الواحد للضدّين، فإنهما متضادّان لاتّحاد المحلّ. ١٢ "ر"

(٢) **قوله: [أمارة الحدوث والإمكان]** أي: دليلهما؛ إذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالإجماع القطعيّ. ١٢ "خيالي".

(٣) **قوله: [يندفع ما يقال... إلخ]** دفع هذا المنع بقوله: «لأمكن بينهما تمانع»؛ لأنّ جواز الاتّفاق لا ينافي إمكان التمانع، وإمكانه يكفي لإثبات المطلوب بلا حاجة إلى الوقوع. ١٢

(٤) **قوله: [أو أن تكون الممانعة... إلخ]** دفعه بقوله: «لأنّ كلاًّ منهما في نفسه أمر ممكن». ١٢

(٥) **قوله: [أو أن يمتنع اجتماع... إلخ]** دفعه بقوله: «لا تضادّ بين الإرادتين»، فلا يكون اجتماعهما محالاً. ١٢

(٦) **قوله: [حجّة إقناعيّة]** قال سيّدنا الشاه **فضل الرسول القادريّ البدايونيّ** قدّس الله سرّه في "المعتقد المنتقد"، عن "كنز الفوائد": استدلّ جميع المتكلّمين بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء: ٢٢]، وأخذوا منها دليلين إشارة وعبارة، والأوّل: سمّوها برهان التمانع، واتّفقوا

والملازمة عاديّة، على ما هو اللائق بالخطابيّات[1]، فإنّ العادة[2] جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدّد الحاكم، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]**، وإلاّ[3] فإن أريد الفساد بالفعل أي: خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرّد التعدّد لا يستلزمه[4]**

على أنّه قطعيّ، والثاني: خطابيّ عاديّ، واختلفوا فيه، فمنهم من جعله إقناعيّاً كالسعد ومن وافقه، ومنهم من قال: إنّه قطعيّ كابن الهمّام ومن سايره، انتهى. وقال العلاّمة عبد العزيز الفرهاريّ: يريد أنّ الدليل الذي يفيده لفظ هذه الآية ظنّيّ، أمّا البرهان الذي يستنبط بانتقال الذهن من ظاهرها إلى باطنها فقطعيّ، وإنما يسمّى الدليل الظنّيّ إقناعيّاً؛ لأنّه يقنع به من لا يحتمل كلفة البرهان. ١٢

(١) **قوله: [اللائق بالخطابيّات]** أي: بالأدلّة التي يقصد بها تسليم السامعين للمدّعى على حسب الظنّ الغالب. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [فإنّ العادة]** قال العلاّمة **فضل الرسول البدايوني** رحمه الله في "المعتقد": لأنّ العادة المستمرّة التي لم يعهد قطّ اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كلّ للآخر في كلّ جليل وحقير، بل تأبى نفس كلّ وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر، فكيف بإلٰهين، والإله يوصف بأقصى غايات التكبّر، كيف لا يطلب لنفسه الانفراد بالملك والعلوّ على الآخر كما أخبر سبحانه بقوله: ﴿وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[المؤمنون: ٩١]. والعلوم العاديّة كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجراً أنّه الآن حجر داخلة في العلم القطعيّ. والتجربيّات من أقسام البرهان يعلمه المبتدي، وإن أمكن فرض غيرها بفرض خرق العادة؛ إذ هو الجزم المطابق للواقع والموجب له العادة القاضية التي لم يوجد قطّ خرمها، وهي هاهنا ثابتة ونسي من قال غير هذا أنّه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعيّ استحالة النقيض، بل الماخوذ مجرّد الجزم عن موجب بأنّ الآخر هو الواقع. وإن كان نقيضه لم يستحل وقوعه. وبهذا ظهر أنّ الآية حجّة برهانيّة تحقيقيّة لا إقناعيّة. ١٢ ملخصاً .

(٣) **قوله:[وإلاّ]** أي: وإن لم تكن الحجّة إقناعيّة والملازمة عاديّة، بل قطعيّة وعقليّة. ١٢

(٤) **قوله: [لا يستلزمه]** أي: مجرّد التعدّد لا يستلزم الفساد بالفعل، بل إنما يلزم من تحقّق التخالف و التمانع، و مجرّد التعدّد لا يستلزم التخالف.

لجواز الاتّفاق على هذا النظام، وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه[1]، بل النصوص شاهدة بطيّ السموات[2] ورفع هذا النظام، فيكون ممكناً لا محالة، لا يقال: الملازمة قطعيّة والمراد بفسادهما عدم تكوّنهما، بمعنى أنه لو فرض[3] صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال كلّها، فلم يكن أحدهما صانعاً، فلم يوجد مصنوع؛ لأنّا نقول: إمكان التمانع لا يستلزم إلاّ عدم تعدّد الصانع، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع[4]، على أنه يرد[5] منع الملازمة إن أريد عدم التكوّن بالفعل، ومنع انتفاء اللازم إن أريد بالإمكان، فإن قيل: مقتضى كلمة «لو» انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء

---

(١) **قوله: [لا دليل على انتفائه]** أي: إن أريد إمكان الفساد فنسلّم الملازمة، لكنّا لا نسلّم بطلان التالي. ١٢

(٢) **قوله: [بطيّ السموات]** قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾[الأنبياء: ١٠٤] وغيره من الآية. ١٢

(٣) **قوله: [بمعنى أنّه لو فرض... إلخ]** إشارة إلى إثبات الملازمة يعني: تقرير برهان التمانع أنّه لو تعدّد الآلهة لم يتكوّن السماء والأرض؛ لأنّ تكوّنهما إمّا بمجموع القدرتين، أو بكلّ منهما أو بأحدهما، والكلّ باطل. ١٢ "ر"

(٤) **قوله: [وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع]** هذا الجواب مبنيّ على أنّ الظاهر المتبادر عدم التكوّن بالفعل، أي: أنّا لانسلّم أنّ إمكان التمانع يستلزم عدم تكوّنهما بالفعل، فإنّ إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بإرادة أحدهما قبل وقوعه. ١٢

(٥) **قوله: [على أنه يرد]** معنى العلاوة أن يقال: إن أردتّم بلزوم عدم التكوّن عدم التكوّن بالفعل فيمنع الملازمة، فإنّ المستلزم له الوقوع لا الإمكان، فيجوز أن يوجد بإرادة أحدهما قبل وقوعه، وإن أردتّم به عدم التكوّن بالإمكان فالملازمة مسلّمة، فإنّ إمكان التمانع يستلزم إمكان عدم التكوّن، لكن لا نسلّم بطلان اللازم، بل لا بدّ له من دليل. ١٢ "حاشية عبد الحكيم".

الأوّل، فلا يفيد[(١)] إلاّ الدلالة على أنّ انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدّد، قلنا: نعم هذا[(٢)] بحسب أصل اللغة، لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة[(٣)] على تعيين زمان، كما في قولنا: لو كان العالم قديماً لكان غير متغيّر، والآية[(٤)] من هذا القبيل، وقد يشتبه على بعض الأذهان[(٥)] أحد الاستعمالين بآخر، فيقع الخبط. (القديم) هذا تصريح[(٦)] بما علم التزاماً؛ إذ الواجب لا يكون إلاّ

---

(١) **قوله: [فلا يفيد]** فيلزم أن يكون كِلا الانتفائين أي: انتفاء التعدّد وانتفاء الفساد أمرين مقرّرين معلومين للسامع، لكن قصد بإدخال «لو» عليهما تعليل الثاني بالأوّل أي: أنّ انتفاء الفساد بانتفاء التعدّد في الزمان الماضي، مع أنّ المقصود من الاستدلال بيان تحقّق انتفاء الأوّل بحسب جميع الأزمنة، بدليل تحقّق انتفاء الثاني، هذا ملخّص ما في الحاشية. ١٢

(٢) **قوله: [نعم هذا... إلخ]** أي: سلّمنا أنّ المعنى الأصليّ لكلمة «لو» هو ما ذكرت، لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط، فاندفع الاعتراض الأوّل. ١٢

(٣) **قوله: [من غير دلالة... إلخ]** بهذا يندفع الاعتراض الثاني. ١٢

(٤) **قوله: [والآية... إلخ]** قال الشارح في "شرح التلخيص": معنى قول أهل العربيّة أنّه يستدلّ بامتناع الأوّل على امتناع الثاني من غير التفات إلى أنّ علّة انتفاء مضمون الجزاء ما هي، وأمّا عند المنطقيّين فعندهم للدلالة على أنّ العلم بانتفاء الثاني علّة للعلم بانتفاء الأوّل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم، من غير التفات إلى أنّ علّة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي، وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء: ٢٢] وارد على هذه القاعدة. ١٢

(٥) **قوله: [على بعض الأذهان]** أراد به ابن الحاجب حيث اعترض على كلام الجمهور بأنّ الأوّل سبب والثاني مسبب، وانتفاء السبب لا يدلّ على انتفاء المسببّ لجواز أن يكون للشيء أسباب متعدّدة، بل لأمر بالعكس، فهي لامتناع الأوّل لامتناع الثاني، فزعم ابن الحاجب أنّ المعنى الانتفائيّ والاستدلاليّ واحد، مع أنّ كلاًّ منهما معنى مستقلّ. ١٢

(٦) **قوله: [هذا تصريح]** أي: قد صرّح المصنّف هنا بما علم في السابق التزاماً من قوله: «المحدث للعالم

قديماً، أي: لا ابتداء لوجوده؛ إذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم(١) لكان وجوده من غيره ضرورة، حتى وقع(٢) في كلام بعضهم: «أنّ الواجب والقديم مترادفان»، لكنّه ليس بمستقيم(٣) للقطع بتغاير المفهومين، وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق، فإنّ بعضهم على أنّ القديم أعمّ من الواجب لصدقه على صفات الواجب بخلاف الواجب، فإنّه لا يصدق عليها، ولا استحالة(٤) في تعدّد الصفات القديمة، وإنما المستحيل تعدّد الذوات القديمة. وفي كلام بعض المتأخّرين كـ«الإمام» حميد الدين الضريريّ رحمه الله ومن تبعه تصريح بأنّ واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته(٥)، واستدلّوا على أنّ كلّ ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم

هو الله تعالى». ١٢

(١) **قوله: [مسبوقاً بالعدم]** تفسير للحادث للتنبيه على أنّ مصطلح الفلاسفة غير مراد، فإنهّم يسمّون ما يحتاج في وجوده إلى الغير حادثاً، ولو كان غير مسبوق بالعدم. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [حتى وقع... إلخ]** غاية لقوله: «الواجب لا يكون إلاّ قديماً» أي: بلغ استلزام الوجوب القدم إلى أن زعم بعضهم ترادفهما. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [لكنّه ليس بمستقيم]** فإنّ مبنى الترادف على الاتّحاد في المفهوم، ولا خفاء في أنّ مفهومي الواجب والقديم متغايران؛ لأنّ الواجب ما يكون وجوده من ذاته، والقديم ما لا يسبق عليه العدم، ولعلّ هذا الخلاف يرجع إلى الاصطلاح، قال العلاّمة الخيالّي: قدماء المتكلّمين يريدون بالترادف التساوي، قال في "التبصرة": الإيمان والإسلام من قبيل الأسماء المترادفة، فكلّ مؤمن مسلم وبالعكس. ثُمَّ بيّن لكلّ واحد منهما مفهوماً على حدة. ١٢

(٤) **قوله: [ولا استحالة... إلخ]**جواب عمّا يقال: وهو أنّه لو صدق القديم على صفات الواجب، للزم تعدّد القدماء. ١٢

(٥) **قوله: [هو الله تعالى وصفاته]** يرد على ظاهره أنّ كلّ صفة محتاجة إلى موصوفها، فكيف تكون واجبة

يكن واجباً لذاته لكان جائز العدم في نفسه، فيحتاج في وجوده إلى مخصّص فيكون محدثا؛ إذ لا نعني بالمحدث إلاّ ما يتعلّق[١] وجوده بإيجاد شيء آخر، ثُمَّ اعترضوا[٢] بأنّ الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى، فيلزم قيام المعنى بالمعنى فأجابوا بأنّ كلّ صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة[٣]، وهذا كلام[٤] في غاية الصعوبة، فإنّ القول بتعدّد الواجب لذاته مناف للتوحيد[٥]، والقول بإمكان الصفات[٦] ينافي

لذاتها. وجوابه أنّ المراد من كونها واجبة لذاتها، واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى: أنّ ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج إلى الغير. ولا شكّ أنّ الوجوب الذاتيّ بهذا المعنى لا ينافي احتياجها إلى موصوفها. ١٢ ملتقط من "الخيالي" وحاشيتها.

(١) **قوله: [إلاّ ما يتعلّق... إلخ]** هذا يدلّ على أنّ وجود الصفة القديمة لا يتعلّق بإيجاد شيء وهذه جهالة بيّنة، وإن قالوا: «كلامنا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك»، لم يصحّ حكمهم بوجوب الصفات. ١٢ "خيالي".

(٢) **قوله" [ثُمَّ اعترضوا]** لا خفاء في أنّ هذا الاعتراض كما يرد على القول بوجوب الصفات، يرد على القول بقدمها أيضاً. ١٢

(٣) **قوله: [هو نفس تلك الصفة]** أي: البقاء ليس أمراً موجوداً عارضاً حتى يلزم قيام العرض بالعرض، بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود، وذلك ليس بأمر زائد على الوجود بخلاف الأعراض، فإنّ بقائها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث. ١٢

(٤) **قوله: [هذا كلام]** أي: كلام حميد الدين الضريريّ بأنّ الصفات واجبة، وقول بعض المتكلّمين بأنّ واجب الوجود لذاته هو الله تعالى لا صفاته. ١٢

(٥) **قوله: [مناف للتوحيد]** ردّ على الضريريّ يعني: على تقدير كون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم القول بتعدّد الواجب لذاته، وهو مناف للتوحيد. ١٢

(٦) **قوله: [القول بإمكان الصفات]** ردّ على بعض المتكلّمين، فإنهّم يقولون: بأنّ واجب الوجود لذاته هو الله تعالى لا صفاته، فيلزم أن تكون الصفات ممكنة. ١٢

قولهم: «بأنّ كلّ ممكن فهو حادث»، فإن زعموا[1] أنّها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقيّة بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتيّ، بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب فهو قول بما ذهب إليه الفلاسفة من انقسام كلّ من القدم والحدوث إلى الذاتيّ والزمانيّ، وفيه رفض[2] لكثير من القواعد، وسيأتي لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى. (الحيّ القادر العليم السميع البصير[3] الشائي المريد)؛ لأنّ بداهة العقل جازمة بأنّ محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم، مع ما يشتمل عليه من الأفعال[4] المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات، على أنّ أضدادها[5]

---

(١) **قوله: [فإن زعموا]** دفع دخل مقدّر تقريره أن يقال: لَمَّا يجوز أن تكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات، فلا يلزم الفساد على القول بإمكان الصفات؛ لأنّه لا تنافي بين الحدوث الذاتيّ والقدم الزمانيّ. ١٢

(٢) **قوله: [فيه رفض... إلخ]** لأنّ القول بأنّ الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم أن يقال في العناصر وغيرها كذلك، وهذا هو مقصود الفلاسفة من العالم؛ لأنّهم يقولون: بأنّ العالم قديم بالزمان بمعنى: عدم المسبوقيّة بالعدم، وحادث بالذات بمعنى: الاحتياج إلى ذات الواجب، وهذا رفض للقواعد الإسلاميّة. ١٢

(٣) **قوله: [السميع البصير]** بلا جارحة من الحدقة والأذن، كما أنّه عليم بلا دماغ وقلب، قال العلاّمة **فضل الرسول البدايوني** قدّس سرّه: المراد بالسمع صفة وجوديّة قائمة بالذات، شانها إدراك كلّ مسموع وإن خفي، وبالبصر صفة وجوديّة قائمة بالذات، شانها إدراك كلّ مبصر وإن لطف. ١٢

(٤) **قوله: [الأفعال]** في بعض الحواشي أي: المفعولات؛ لأنّها التي يشتملها العالم، وأمّا نفس الأفعال فعبارة عن تعلّقات التكوين عند القائل به، أو تعلّقات القدرة عند غير القائل "م" .١٢

(٥) **قوله: [على أنّ أضدادها]** دليل ثانٍ حاصله: أنّه لو لم يتّصف بهذه الصفات لزم أن يتّصف بأضدادها، وهي الموت والعجز والجهل والصمم والعمى، وكلّها نقائص تستحيل عليه تعالى. ١٢

نقائص يجب تنـزيه الله تعالى عنها وأيضاً قد ورد الشرع[(١)] بها وبعضها مِمَّا لا يتوقّف[(٢)] ثبوت الشرع عليها فيصحّ التمسّك بالشرع فيها كالتوحيد[(٣)]، بخلاف وجود الصانع[(٤)] وكلامه ونحو ذلك[(٥)] مِمَّا يتوقّف ثبوت الشرع عليه. (ليس بعرض)؛ **لأنه لا يقوم بذاته، بل يفتقر إلى محلّ يقوّمه فيكون ممكناً؛ ولأنه يمتنع بقاؤه وإلاّ لكان[(٦)] البقاء معنى قائماً به، فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال؛ لأنّ قيام العرض بالشيء معناه أنّ تحيّزه تابع لتحيّزه، والعرض لا تحيّز له بذاته حتى يتحيّز غيره بتبعيّته، وهذا مبنيّ[(٧)] على أنّ بقاء الشيء معنى زائد على وجوده، وأنّ القيام معناه التبعيّة في**

---

(١) **قولـه: [قـد ورد الـشرع]** دليـل ثالـث تقريـره: أنّ القـرآن والأحاديـث قـد نطقـت بثبـوت الـصفات المذكورة للواجب سبحانه، والعقل لا يستحيلها، فالإيمان بها واجب. ١٢

(٢) **قوله: [بعضها مِمَّا لا يتوقّف... إلخ]** إشارة إلى جواب سؤال مقدّر وهو أن يقـال: إنّ ثبـوت الـشرع موقوف على تلك الصفات، فلو استدلّ بثبوت الشرع عليها، فيلزم أن يكون المعلول علّة لعلّته فيكون دوراً. ١٢ "ر"

(٣) **قوله: [كالتوحيد]** فإنّه مِمَّا لا يتوقّف ثبوت الشرع عليه، فيصحّ التمسّك على كـون الواجـب واحـداً بالدليل الشرعيّ. ١٢

(٤) **قوله: [بخلاف وجود الصانع]** فإنّ معرفة الشرع موقوفة على معرفة وجـود الـصانع، وكلامـه بـالأمر والنهي والخبر، فالاستدلال عليها بالشرع دور. ١٢

(٥) **قوله: [ونحو ذلك]** كالعلم والإرادة والقدرة. ١٢

(٦) **قوله: [وإلاّ لكان]** أي: وإن لم يكن البقاء ممتنعاً. ١٢

(٧) **قوله: [هذا مبنيّ... إلخ]** أي: دليل بقـاء الأعـراض مـبنيّ علـى أنّ بقـاء الـشيء معنى زائـد علـى وجوده. قال العلاّمة الخياليّ: وعلى أنّ هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكـون عرضـاً وهـو ممنوع أيضاً. ١٢

التحيّز، والحقّ أنّ البقاء[1] استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني. ومعنى قولنا[2]: «وجد ولم يبق» أنه حدث فلم يستمر وجوده[3] ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني، وأنّ القيام[4] هو الاختصاص الناعت بالمنعوت، كما في اوصاف الباري تعالى، فإنها قائمة بذات الله تعالى ولا تتحيّز بطريق التبعيّة لتنـزيهه تعالى عن التحيّز وأنّ انتفاء الأجسام[5] في كلّ آن، ومشاهدة بقائها بتجدّد الأمثال ليس بأبعد من ذلك في الأعراض، نعم تمسّكهم[6] في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة

---

(١) **قوله: [والحقّ أنّ البقاء]** يعني: أنّ البقاء ليس أمراً موجوداً زائداً على الوجود، بل هو نفس استمرار الوجود حتى يقال: إنّ الوجود بالنسبة إلى الزمان الأوّل ابتداء، وبالنسبة إلى الزمان الثاني بقاء. ١٢

(٢) **قوله: [معنى قولنا... إلخ]** جواب عن سؤال مقدّر تقريره أن يقال: لو كان البقاء عين الوجود لَمَا صحّ قولهم: «وجد فلم يبق» فإنّه تناقض، كما لم يصحّ قولهم: «وجد فلم يوجد»، فدلّ على أنّ البقاء زائد على الوجود وإلاّ لَمَا صحّ إثباته ونفيه معاً. ١٢

(٣) **قوله: [حدث فلم يستمرّ وجوده]** حاصل الجواب أنّ الإثبات والنفي ليسا في زمن واحد، بل المثبت هو الوجود في الزمن الأوّل، والمنفي هو الوجود في الزمن الثاني، فلا تناقض أصلاً؛ إذ لم يتحقّق شرطه وهو وحدة الزمان. ١٢

(٤) **قوله: [وأنّ القيام]** ردّ للمقدّمة الثانية، بأنّ القيام ليس معناه التبعيّة في التحيّز، فإنّه لا يجري في صفات الله تعالى لامتناع تحيّزه تعالى، بل القيام هو التعلّق بين الشيئين بحيث أن يكون أحدهما نعتاً والآخر منعوتاً، ولهذا الاعتبار جاز قيام المعنى بالمعنى. ١٢

(٥) **قوله: [وأنّ انتفاء الأجسام... إلخ]** هذا ردّ إجماليّ لدليلهم، وحاصله أنّ ما ذكروه استدلال في مقابلة الضرورة؛ لأنّ أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الأجسام ضروريّاً، وعدم بقائها ليس بأبعد عند العقل من عدم بقاء الأعراض، فبقائها ضروريّ أيضاً. ١٢ "خيالي".

(٦) **قوله: [نعم تمسّكهم]** أي: تمسّكت الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض، بأنّ الحركة التي هي

وبطوئها ليس بتامّ[1]؛ إذ ليس ههنا شيء هو حركة، وآخر وهو سرعة أو بطؤ، بل هنا حركة مخصوصة تسمّى بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة وبالنسبة إلى البعض بطيئة، وبهذا[2] تبيّن أن ليست السرعة والبطوء[3] نوعين مختلفين من الحركة؛ إذ الأنواع الحقيقيّة لا تختلف بالإضافات[4]. (ولا جسم)؛ لأنه متركّب ومتحيّز، وذلك أمارة الحدوث[5]. (ولا جوهر) أمّا عندنا؛ فلأنه اسم للجزء الذي لا يتجزّى وهو متحيّز وجزء من الجسم، والله تعالى متعال عن ذلك، وأمّا عند الفلاسفة؛ فلأنهّم وإن جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرّداً كان أو متحيّزاً لكنّهم جعلوه[6] من أقسام

من الأعراض تتّصف بالسرعة والبطوء، وهما أيضاً من الأعراض، فهذا قيام العرض بالعرض. ١٢

(١) **قوله: [ليس بتامّ]** أي: تمسّك الفلاسفة ليس بتامّ؛ إذ الحركة والسرعة أو البطوء ليسا أمرين موجودين في الخارج، بحيث يقوم أحدهما بالأخر، بل الموجود الواقعيّ هاهنا ليس إلاّ الحركة والسرعة والبطوء أمران اعتباريّان فتسمّى حركة مخصوصة بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة، وبالنسبة إلى البعض بطيئة، ولا شبهة في جوازه، إنما الكلام في وصف الأعراض بالأعراض. ١٢

(٢) **قوله: [وبهذا]** أي: بما ذكرنا من أنّ حركة بالنسبة إلى بعض الحركات سريعة، وبالقياس إلى أخرى بطيئة. ١٢

(٣) **قوله: [ليست السرعة والبطوء]** ردّ لمن قال: إنّ السرعة والبطوء نوعان مختلفان من الحركة. ١٢

(٤) **قوله: [لا تختلف بالإضافات]** أي: اختلاف الأنواع الحقيقيّة بالذات، لا بالأمور الإضافيّة. ١٢

(٥) **قوله: [وذلك أمارة الحدوث]** فإنّ الله تعالى لو كان متركّباً لكان له أجزاء يحتاج إليها، والاحتياج ينافي معنى الوجوب الذاتيّ، وخاصّة للممكن. ١٢

(٦) **قوله: [لكنّهم جعلوه]** أي: ظاهر قول الفلاسفة وإن كان يتناول الواجب، لكنّه بعد التحقيق يظهر أنّه لا يصحّ إطلاق الجوهر على الواجب تعالى على اصطلاحهم أيضاً، فإنهم جعلوا الجوهر من أقسام الممكن وأرادوا به الماهيّة الممكنة. ١٢

الممكن وأرادوا به الماهيّة الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع، وأمّا إذا أريد بهما(١) القائم بذاته، والموجود لا في موضوع فإنّما يمتنع إطلاقهما(٢) على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك، مع تبادر الفهم إلى المركّب والمتحيّز، وذَهاب المجسّمة(٣) والنصارى(٤) إلى إطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنـزيه الله تعالى عنه، فإن قيل: فكيف يصحّ إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مِمّا لم يرد به الشرع؟ قلنا: بالإجماع وهو من أدلّة الشرع، وقد يقال: إنّ الله تعالى والواجب والقديم ألفاظ مترادفة(٥)، والموجود لازم للواجب، وإذا ورد الشرع بإطلاق اسم بلغة فهو إذن بإطلاق ما يرادفه من تلك اللغة أو من لغة أخرى وما يلازم معناه، وفيه نظر(٦) ....

---

(١) **قوله: [بهما]** أي: بالجسم والجوهر. ١٢

(٢) **قوله: [فإنما يمتنع إطلاقهما... إلخ]** أي: امتناع اسمي الجسم والجوهر على الواجب سبحانه، لا من حيث عدم صحّة المعنى، بل من حيث إنّ الشرع لم يرد بهما، وأسماء الله تعالى توقيفيّة، وعلى ذلك يتبادر الفهم من الجسم والجوهر إلى المركّب والمتحيّز، ولا يصحّ إطلاقهما على الواجب سبحانه.

(٣) **قوله: [ذَهاب المجسّمة... إلخ]** أمّا المجسّمة فقالوا: «هو جسم كسائر الأجسام جالس على العرش»، وبمثل قولهم قال ابن تيمية الذي أضلّه الله تعالى على علم، نصّه في كتابه المسمى بـ"صريح المعقول": «لأنّ الحيّ القيّوم يتحرّك إذا شاء ويهبط ويرتفع ويقوم ويجلس إذا شاء».

(٤) **قوله: [والنصارى]** فهم قالوا: «هو جوهر منقسم إلى ثلاثة أجزاء، الأب والابن وروح القدس العياذ بالله تعالى». ١٢ "ن"

(٥) **قوله: [ألفاظ مترادفة]** لعلّ المراد به التساوي في الصدق تجوّزاً، وإلاّ فلاشبهة في تغاير مفاهيمها. ١٢

(٦) **قوله: [فيه نظر]** للقطع بتغاير المفهومات، وأيضاً لا نسلّم أنّ الإذن بالشيء إذن بمرادفه ولازمه، كيف

(ولا مصوَّر) أي: ذي صورة(١) وشكل مثل صورة إنسان، أو فرس؛ لأنّ تلك من خواصّ الأجسام تحصل لها بواسطة الكمّيّات والكيفيّات(٢) وإحاطة الحدود والنهايات. (ولا محدود) أي: ذي حدّ ونهاية. (ولا معدود) أي: ذي عدد وكثرة، يعنى ليس محلاًّ للكمّيّات المتّصلة(٣) كالمقادير، ولا المنفصلة(٤) كالأعداد وهو ظاهر. (ولا متبعّض(٥) ولا متجزّ) أي: ذي أبعاض وأجزاء (ولا متركّب) منها لِمَا في كلّ ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له أجزاء(٦) يسمّى باعتبار تألّفه منها متركباً وباعتبار

وقد يكونان موهمين للنقص، ولا شكّ في صحّة إطلاق مثل «خالق كلّ شيء» ويلزمه خالق القردة والخنازير، مع عدم جواز إطلاق اللازم، "خيالي" في "النبراس" ولا يطلق عليه «العاقل» وإن كان مرادفاً «للعالِم»؛ لأنّه من العقل بمعنى القيد عمّا لا ينبغي. ١٢

(١) **قوله: [أي: ذي صورة]** وما ورد في الحديث: فإنّ الله خلق آدم على صورته، ففيه وجوه، الأوّل: أنّ الضمير راجع إلى آدم عليه السلام ومعناه أنّه خلق على صورته التي كان عليها من مبدأ فطرته إلى منقرض عمره، ولم تتفاوت قامته ولم تتغيّر هيئته، والثاني: أنّ الضمير راجع إلى المضروب، فإنّ تمام الحديث «إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه فإنّ الله خلق آدم على صورته» فكأنّه قيل: هذا المضروب من أولاد آدم فاجتنبوا ضرب العضو الأشرف منه احتراماً له؛ لأنّه يشبه وجه آدم، والثالث: وهو اختيار الشيخ توربشتي أنّ الضمير راجع إلى الله سبحانه وتعالى تشريفاً وتعظيماً، هكذا في "شرح الطيبي". ١٢

(٢) **قوله: [والكيفيّات]** كالألوان والإستقامة والانحناء وإحاطة الحدود والنهايات. ١٢

(٣) **قوله: [للكمّيّات المتّصلة]** الكمّ المتّصل مالم يكون بين أجزائه حدّ مشترك، كالخطّ والسطح. ١٢

(٤) **قوله: [المنفصلة]** الكمّ المنفصل ما لم يكن بين أجزائه حدّ مشترك كالأعداد. ١٢

(٥) **قوله: [متبعّض]** أي: ذو أبعاض وهو يرجع إلى نفي التجزّي والتركّب. ١٢

(٦) **قوله: [فما له أجزاء... إلخ]** حاصل الفرق بين المتبعّض والمتجزّى أنّ ذا الأجزاء باعتبار انحلاله إلى

انحلاله إليها متبعّضاً ومتجزّياً. (ولا متناه)؛ لأنّ ذلك من صفات المقادير والأعداد[1]. (ولا يوصف بالماهيّة) أي: المجانسة للأشياء؛ لأنّ معنى قولنا[2]: ما هو؟ من أيّ جنس هو، والمجانسة توجب التمايز عن المتجانسات بفصول مقوّمة، فيلزم التركيب. (ولا بالكيفيّة[3]) من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مِمَّا هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج[4] والتركيب. (ولا يتمكّن في مكان)[5]؛ لأنّ

أشياء وكان تركيبه منها يسمّى متجزّياً، وباعتبار انحلاله إليها مطلقاً تسمّى متبعّضاً. ١٢ر

(١) **قوله: [والأعداد]** ولا يرد الأشكال بأنّ مراتب العدد غير متناهية، فكيف صار التناهي صفة للأعداد؛ لأنّه قد سبق أنّ معنى عدم تناهيها أنها لا تبلغ إلى حدّ لايتصوّر فوقه آخر، لا أنها غير متناهية في نفس الأمر. ١٢

(٢) **قوله: [لأنّ معنى قولنا... إلخ]** صرّح به السكاكيّ وغيره، وهذا المعنى هو الذي نفى عنه تعالى، نعم لها معانٍ أخر، مثل السؤال عن الحقيقيّة أو الوصف، ولا يتعلّق غرضنا بذلك، لكن يرد أن يقال: المعتبر في الماهيئة هو الجنس اللغويّ لا المنطقيّ، وهم يعدّون البشر مثلاً جنساً فلا يلزم التركيب. ١٢ "خيالي"

(٣) **قوله: [ولا بالكيفيّة]** في "شرح المواقف": اتّفق العقلاء على أنّه تعالى لا يتّصف بشيء من الأعراض المحسوسة بالحسّ الظاهر أو الباطن، كالطعم واللون والرائحة والألم مطلقاً، وكذا اللذّة الحسيّة وسائر الكيفيّات النفسانيّة من الحقد والحزن والخوف ونظائرها، وإنها كلّها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتيّ. ١٢

(٤) **قوله: [وتوابع المزاج]** قيل على جري العادة، وإلاّ فلا يتمّ على أصل الأشعريّ أنّه قادر على أن يخلق ذلك في الجواهر الفرد بلا مزاج وتركيب أصلاً، ولذا قيل: الأحسن الاعتصام بالإجماع. ١٢ "نظم الفرائد".

(٥) **قوله: [لا يتمكّن في مكان]** خلافاً للمشبّهة والكراميّة، فذهب أبو عبد الله محمّد بن الكرام إلى أنّه تعالى

التمكّن عبارة عن نفوذ بعد في آخر متوهّم أو متحقّق يسمّونه المكان. والبعد عبارة[1] عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء، والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزّي، فإن قيل[2]: الجوهر الفرد متحيّز ولا بعد فيه وإلاّ لكان متجزّياً، قلنا: المتمكّن أخصّ من المتحيّز[3]؛ لأنّ الحيز هو الفراغ المتوهّم الذي يشغله شيء ممتدّ أو غير ممتدّ، فما ذكر دليل على عدم التمكّن في المكان، وأمّا الدليل على عدم التحيّز فهو أنه لو تحيّز فإمّا في الأزل فيلزم قدم الحيّز[4]، أو لا فيكون محلاًّ للحوادث[5]، ....

مماسّ الصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدّل الحركات والجهات، وعليه اليهود. ١٢ "شرح مواقف".

(١) **قوله: [والبعد عبارة... إلخ]** قال العلاّمة عبد الحكيم: تعريف البعد بالإمتداد القائم بالجسم أو بنفسه إنما هو للبعد الموجود الذي أثبته الحكماء، حيث قالوا بوجود المقدار؛ إذ القيام إنما يتصوّر فيه. وأمّا تعريف البعد بالموهوم الذي هو لا شيء محض، كما هو مذهب المتكلّمين النافين للمقدار، فيعرف بالمقايسة عليه بأن يقال: البعد امتداد موهوم مفروض بالجسم، أو في نفسه صالح لأن يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم. ١٢

(٢) **قوله: [فإن قيل]** منشأ هذا السؤال أن المتمكّن والمتحيّز متساويان. ١٢

(٣) **قوله: [أخصّ من المتحيّز]** أي: بينهما عموم وخصوص مطلقاً ليس بتساوٍ، فما ذكر إنما هو دليل على عدم التمكّن، وأمّا عدم تحيّزه تعالى فله دليل آخر. ١٢

(٤) **قوله: [فيلزم قدم الحيّز]** لأنّ التحيّز نسبة بين المتحيّز والحيّز، وأزليّة النسبة تستلزم أزليّة المنتسبين، فيلزم أن يكون الحيّز أزليّاً وهو محال. ١٢ "ر"

(٥) **قوله: [فيكون محلاًّ للحوادث]** لأنّ الحصول في الحيّز من الأكوان، والأكوان من الموجودات العينيّة عند المتكلّمين، قاله الخيالي، وقال العلاّمة عبد الحكيم: لِمَا مرّ من أنّ المتكلّمين وإن أنكروا

وأيضاً إمّا أن يساوي[1] الحيّز أو ينقص عنه، فيكون متناهياً[2]، أو يزيد عليه فيكون متجزّياً. وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما؛ لأنّها إمّا حدود وأطراف للأمكنة أو نفس الأمكنة باعتبار عروض[3] الإضافة إلى شيء. (ولا يجري عليه زمان)[4]؛ لأنّ الزمان عندنا عبارة عن متجدّد يقدر به متجدّد آخر[5]، وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة[6]، والله تعالى منزّه عن ذلك[7]. واعلم أنّ ما ذكره في التنزيهات،

الأعراض النسبيّة بأسرها إلاّ أنهّم قالوا بوجود الأكوان الأربعة: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. ١٢

(١) **قوله: [وأيضاً إمّا أن يساوي... إلخ]** المقصود من هذا الدليل إظهار البطلان على جميع التقادير المحتملة عند العقل، سواء ذهب إليه أحد أو لا؛ إذ لا يتصوّر زيادة شيء على حيّزه، أو نقصانه عنه في جميع المذاهب، ويشهد به الرجوع إلى معناه أيضاً. ١٢

(٢) **قوله: [فيكون متناهياً]** لأنّ الحيّز متناهٍ، والمساوي للمتناهي أو الناقص عنه لا بدّ أن يكون متناهياً. ١٢

(٣) **قوله: [باعتبار عروض... إلخ]** يعني: أنّ الجهات الستّ نفس الأمكنة باعتبار الإضافة إلى شيء، كالدار المبنيّة بين الدارين علوّ بالنسبة إلى ما تحتها، وسفل بالنسبة إلى ما فوقها. ١٢

(٤) **قوله: [لا يجري عليه زمان]** في بعض الحواشي: الظاهر أنّ معناه أنّه لا يحكم عليه بأنّه زمانيّ على ما هو المتعارف في معنى الجريان، قيل: معناه ولا يتعيّن وجوده بزمان، بناء على أنّ الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيّنه له. ١٢

(٥) **قوله: [يقدّر به متجدّد آخر]** مثل يوم وليلة يقدّر بهما الشهر، ومثل الشهر يقدّر به السنة، ومثل السنة يقدّر به العمر والدهر وغير ذلك. ١٢

(٦) **قوله: [مقدار الحركة]** أي: مقدار حركة المحدّد للجهات، وهو الفلك الأعظم، كذا في "المواقف". ١٢

(٧) **قوله: [عن ذلك]** أي: عن المتجدّد والمقدار؛ لأنّ كلّ ذلك من أمارات الإمكان. ١٢

بعضه يغني عن البعض[1] إلاّ أنه حاول التفصيل والتوضيح، قضاء لحقّ الواجب في باب التنـزيه، و ردّاً على المشبّهة والمجسّمة وسائر فرق الضلال والطغيان بأبلغ وجه و أوكده، فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام. ثُمَّ اعلم أنّ مبنى التنـزيه عمّا ذكرت على أنهّا تنافي وجوب الوجود لِمَا فيها من شائبة الحدوث والإمكان على ما أشرنا إليه، لا على ما ذهب إليه المشايخ[2] من أنّ معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع[3] بقاؤه، ومعنى الجوهر ما يتركّب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركّب هو عن غيره بدليل قولهم: هذا أجسم من ذالك، وأنّ الواجب لو تركّب فأجزاؤه إمّا أن تتّصف بصفات الكمال[4] فيلزم تعدّد الواجب أو لا فيلزم النقص والحدوث، وأيضاً إمّا أن يكون على جميع الصور والأشكال والمقادير والكيفيّات فيلزم اجتماع الأضداد أو على بعضها، وهي مستوية

---

(١) **قوله: [بعضه يغني عن البعض]** فإنّ عدم كونه جوهراً يستلزم عدم كونه جسماً؛ لأنّ الجوهر جزء من الجسم، وكذا عدم كونه جسماً وعرضاً يستلزم عدم كونه مصوّراً ومحدوداً ومتبعّضاً ومتجزّياً ومتركّباً، وكذا قوله: «الواحد» يغني عن قوله: «لا معدود». ١٢

(٢) **قوله: [المشايخ]** تشنيع على صاحب "العمدة" وغيره. ١٢ "ر"

(٣) **قوله: [بحسب اللغة ما يمتنع]** يقال: «هذا أمر عارض» أي: لا قيام له، و«هذه الصفة عارضة» أي: ليست بأصليّة. ١٢

(٤) **قوله: [بصفات الكمال]** الأصوب أن يقال: بـ«صفة الوجوب»، فيلزم تعدّد الواجب ولذا ضعّفه العلاّمة الخياليّ، فقال: وجه ضعفه أنّ صفات الكمال هي العلم و القدرة و أخواتهما، ولا يلزم من تعدّد موصوفاتها تعدّد الواجب، ثُمَّ أورد عليه بأنّ من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم، وأيضاً صفات الكمال هو العلم التامّ والقدرة التامّة ونحوهما، وهي لا توجد إلاّ في الواجب. ١٢

الأقدام[1] في إفادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه، فيفتقر إلى مخصّص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً، بخلاف مثل العلم[2] والقدرة فإنّها صفات كمال تدلّ المحدثات على ثبوتها، وأضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها؛ لأنّها تمسّكات ضعيفة[3] توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعماً منهم أنّ تلك المطالب العالية مبنيّة على أمثال هذه الشبهة الواهية، واحتجّ المخالف بالنصوص الظاهرة[4] في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأنّ كلّ موجودين فرضاً لا بدّ أن

---

(١) **قوله: [وهي مستوية الأقدام]** أي: تلك الصورة والأشكال والكيفيّات مستوية في إفادة المدح أو النقض لموصوفها، وكذا مستوية في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متّصفاً ببعض الصور دون بعض، وببعض الكيفيّات دون بعض، فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجّح. ١٢

(٢) **قوله: [بخلاف مثل العلم... إلخ]** فإنّ ثبوتها للواجب لا يحتاج إلى مخصّص، فإنّها صفات كمال، تدلّ المحدثات على ثبوتها؛ لأنّ مبدع العالم على النمط العجب لا بدّ أن يكون حيّاً عليماً قديراً. ١٢

(٣) **قوله: [لأنّها تمسّكات ضعيفة]** دليل لقوله لا على ما ذهب إليه المشايخ. أمّا ضعف الأوّل فلأنّا لا نسلّم معنى العرض بحسب اللغة، ولو سلّم لزم منه كونه تعالى ليس بعرض بالمعنى اللغويّ، ولا شكّ أنّ المدّعى أنّ الواجب تعالى ليس بعرض مطلقاً، وأمّا لزوم تعدّد الواجب فقد تقدّم عليه الكلام، وكذا لا نسلّم قوله: «فيفتقر إلى مخصّص ويدخل تحت قدرة الغير»، فإنّه يجوز أن يكون المخصّص نفس ذاته تعالى، فلا يدخل تحت قدرة الغير. ١٢ هكذا يستفاد من الحواشي.

(٤) **قوله: [بالنصوص الظاهرة]** مثل قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلاَئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[المعارج: ٤] الآية، وقوله عليه السلام: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[الفتح: ١٠] مؤوّل بتأويلات بأنّ يقال: المراد بـ«العروج» العروج إلى موضع يتقرّب إليه بالطاعة، ومعنى «الصورة» الصفة من العلم والقدرة وغيرهما، ومعنى «اليد» القدرة. ١٢ "خيالي"

يكون أحدهما متّصلاً بالآخر مماسّاً له أو منفصلاً عنه، مبايناً في الجهة، والله تعالى ليس حالاً ولا محلاًّ للعالم، فيكون مبايناً للعالم في جهة، فيتحيّز فيكون جسماً أو جزء جسم مصوّراً متناهياً، والجواب أنّ ذلك وهم محض[1]، وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس، والأدلّة القطعيّة قائمة على التنـزيهات، فيجب أن يفوّض[2] علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف، إيثاراً للطريق الأسلم، أو يؤوّل بتأويلات صحيحة[3] على ما اختاره المتأخّرون دفعاً لمطاعن الجاهلين وجذباً لضبع القاصرين، سلوكاً للسبيل الأحكم. (ولا يشبهه شيء) أي: لا يماثله. أمّا إذا أريد بالمماثلة الاتّحاد في الحقيقة فظاهر[4]، وأمّا إذا أريد بها كون الشيئين

---

(١) **قوله: [وهم محض]** أي: ما ذكروا من الاحتجاج، هوحكم وهميّ يتبادر إليه الوهم، قياساً للمعقول على المحسوس. ١٢

(٢) **قوله: [فيجب أن يفوّض... إلخ]** قد ذهبت الأشاعرة إلى أنّ النصّ المخالف للدليل العقليّ مصروف عن الظاهر؛ لأنّ صحّة النصّ إنما تعرف باستدلال عقليّ، هو أنّه كلام صاحب المعجزة المصدوق من عند الله. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [بتأويلات صحيحة]** أي: مطابقة لقواعد الشرع، والعربيّة غير مخلّة ببلاغة القرآن. ١٢ن

(٤) **قوله: [فظاهر]** أي: عدم المماثلة بمعنى: «الاتحّاد في الحقيقة» ظاهر، فإنّه يستلزم تعدّد الواجب. قال سيّدنا إمام أهل السنّة الشيخ **أحمد رضا خان** البريلويّ قدّس سرّه في "المستند المعتمد" ما نصّه: إنّه سبحانه واجب الوجود، فهو مستحيل الانتفاء، ولو كان له مثل لكان هو مثل مثله بالضرورة، لكنّه لا مثل لمثله فوجب أن لا يكون له مثل، وإلاّ لزم انتفاء الواجب وهو محال. ١٢

بحيث يسدّ أحدهما مسدّ الآخر، أي: يصلح كلّ واحد[1] منهما لِمَا يصلح له الآخر، فلأنّ شيئاً من الموجودات لا يسدّه تعالى في شيء من الأوصاف، فإنّ أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجلّ وأعلى مِمَّا في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما. قال في "البداية"[2]: إنّ العلم منّا موجود وعرض وعلم محدث[3] وجائز الوجود ويتجدّد في كلّ زمان[4]، فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجوداً وصفة قديمة وواجب الوجود[5] ودائماً[6] من الأزل إلى الأبد، فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه، هذا كلامه[7]، وقد صرّح[8] بأنّ المماثلة عندنا إنما يثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف

---

(١) **قوله:** [**أي: يصلح كلّ واحد**] تفسير لـ«السدّ»، وإشارة إلى أنّ المعتبر سدّ كلّ من الطرفين، كما هو شان «المفاعلة». ١٢

(٢) **قوله:** [**قال في "البداية"**] بيان لقوله: «لا مناسبة بينهما». ١٢

(٣) **قوله:** [**محدث**] لأنّه حصل لنا بعد ما لم يكن حاصلاً لنا. ١٢

(٤) **قوله:** [**يتجدّد في كلّ زمان**] كما ذهب الشيخ الأشعريّ ومتّبعوه إلى أنّ العرض لا يبقى زمانين، فالأعراض جملتها غير باقية عندهم، ينقضي واحد منها ويتجدّد آخر مثله. ١٢ "شرح مواقف".

(٥) **قوله:** [**واجب الوجود**] أي: لا جائز الوجود. ١٢

(٦) **قوله:** [**دائماً**] أي: لا يتجدّد في كلّ زمان. ١٢

(٧) **قوله:** [**هذا كلامه**] أي: كلام صاحب "البداية"، وهذا يشعر بأنّ المماثلة تتحقّق بالشركة في وجه من الوجوه. ١٢

(٨) **قوله:** [**وقد صرّح**] يعني: أنّ مقصود الشارح من قوله: «وقد صرح» أنّ تصريح صاحب "البداية" في كتابه: «إن قرئ بصيغة المعلوم»، أو تصريح القوم «إن قرئ على صيغة المجهول» بأنّ المماثلة إنما يثبت بالاشتراك من جميع الوجوه، يناقض قوله: «فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه»، فإنّه يدلّ على أنّ الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كافٍ في مماثلتهما. ١٢ "حاشية عبد الحكيم".

حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة. وقال الشيخ أبو المعين في "التبصرة": إنّا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول: بـ«أنّ زيداً مثل لعمرو في الفقه»، إذا كان يساويه فيه ويسدّ مسدّه في ذلك الباب، وإن كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، وما يقوله[1] الأشعريّ من أنه لا مماثلة إلاّ بالمساواة من جميع الوجوه فاسد؛ لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: «الحنطة بالحنطة مِثْلاً بمِثْل»، وأراد الاستواء في الكيل[2] لا غير وإن تفاوت الوزن وعدد الحبّات والصلابة والرخاوة، والظاهر أنه[3] لا مخالفة؛ لأنّ مراد الأشعريّ المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل[4] مثلاً، وعلى هذا[5] ينبغي أن يحمل كلام صاحب "البداية"أيضاً، وإلاّ فاشتراك الشيئين في جميع الأوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدّد،

---

(١) **قوله: [وما يقوله]** من تتمّة كلام الشيخ أبي المعين. ١٢ "ر"

(٢) **قوله: [وأراد الاستواء في الكيل]** والدليل عليه أنّه لوكانت الحنطتان مستويتين في الكيل، جاز بيع أحدهما بالأخرى وإن تفاوت الوزن وعدد الحبّات، ولو كان مراد النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم بالمتساويين هي المساواة من جميع الوجوه، لِمَا جاز بيع إحدى الحنطتين بالأخرى عند الاستواء في الكيل، والاختلاف في هذه الأشياء. "حاشية رمضان". ١٢

(٣) **قوله: [والظاهر أنّه... إلخ]** إشارة إلى التوفيق من الشارح أي: لا مخالفة بين كلام الأشعريّ واللغة والحديث، ولا بين كلامي صاحب "البداية"، ولا بين كلامه وكلام القوم. ١٢

(٤) **قوله: [كالكيل]** بأن لا يكون المكيال الذي كيل به إحدهما أكبر أو أصغر من المكيال الذي كيل به الأخرى. ١٢

(٥) **قوله: [وعلى هذا]** أي: على أنّ المراد من المساواة المساوة من جميع الوجوه فيما به المماثلة. ١٢

فكيف يتصوّر التماثل[١]؟ (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء)[٢]؛ لأنّ الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار إلى مخصّص[٣]، مع أنّ النصوص القطعيّة ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة، فهو بكلّ شيء عليم، وعلى كلّ شيء قدير، لا كما يزعم الفلاسفة من أنه[٤] لا يعلم الجزئيّات ولا يقدر على أكثر من واحد[٥]، والدهرية[٦]..........

---

(١) **قوله: [فكيف يتصوّر التماثل]** وهو فرع التعدّد. ١٢

(٢) **قوله: [شيء]** في بعض الحواشي، لا يقال: الشيء الذي تعلّق به القدرة إنما هو الممكن، والذي تعلّق به العلم أعمّ من الممكن والواجب، فكيف يراد كلا المعنيين من لفظ «الشيء» في استعمال واحد؛ لأنّا نقول: أراد من قوله: «لا يخرج عن علمه شيء» مِمَّا يمكن أن يتعلّق به العلم، و«لا يخرج عن قدرته شيء» من الأمور الممكنة المقدورة، وجمع بينهما في العبارة للاختصار، فافهم. ١٢

(٣) **قوله: [افتقار إلى مخصّص]** لأنّ نسبة الله تعالى إلى جميع الأشياء على السواء، فيكون علمه بالبعض دون البعض، وكذا قدرته على البعض دون البعض يحتاج إلى مخصّص ومرجّح. ١٢

(٤) **قوله: [الفلاسفة من أنّه... إلخ]** قال المحقّق الدواني في "شرح العقائد العضديّة": الفلاسفة أثبتوا علمه تعالى بنهج آخر، واشتهر عنهم أنّه تعالى لا يعلم الجزئيّات المادّيّة بالوجه الجزئيّ، بل إنما يعلمها بوجه كليّ منحصر في الخارج، فحاصل مذهب الفلاسفة على المأخذ الذي ذكره المحقّق الطوسيّ: أنّه تعالى يعلم الأشياء كلّها بنحو التعقّل لا بطريق التخيّل، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء، لكن علمه تعالى لَمَّا كان بطريق التعقّل لم يكن ذلك العلم مانعاً من فرض الاشتراك، ولا يلزم من ذلك أنّ لا يكون بعض الأشياء معلوماً له، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيّل، يدركه هو تعالى على وجه التعقّل، فالاختلاف في نحو الإدراك لا في المدارك. ١٢

(٥) **قوله: [لا يقدر على أكثر من واحد]** لأنهّم يقولون: «الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد». ١٢

(٦) **قوله: [الدهريّة]** قوم ينسبون الكائنات إلى الدهر، فمنهم من يظنّ أنّه لا خالق سواه، ومنهم من يعترف بالصانع سبحانه لكن يجعل الدهر كالشريك له. ١٢ "ن"

أنه لا يعلم ذاته[1]، والنظَام أنه لا يقدر على خلق الجهل[2] والقبح، والبلخي أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد[3]، وعامّة المعتزلة أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد[4]. (وله صفات) لَمَّا ثبت[5] من أنه تعالى عالم قادر حيّ إلى

---

(١) **قوله: [لا يعلم ذاته]** ومن أقوى تمسّكاتهم على ما في "شرح المواقف"، أنّ العلم نسبة والنسبة لا يكون إلاّ بين الشيئين المتغايرين ونسبة الشيء إلى نفسه محال؛ إذ لا تغاير هناك. والجواب منع كون العلم نسبة محضة، بل هو صفة حقيقة، ذات نسبة إلى المعلوم ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة، وإن سلّمناه فلا نسلّم أنّ الشيء لا ينسب إلى ذاته نسبة علميّة، فإنّ التغاير الاعتباريّ كافٍ لتحقّق هذه النسبة. ١٢

(٢) **قوله: [لا يقدر على خلق الجهل]** بناء على زعمهم أنّ خلق القبيح قبيح، ونحن نمنع ذلك، بل القبيح كسب القبيح والاتّصاف به، وسيجيء تفصيله. ١٢

(٣) **قوله: [لا يقدر على مثل مقدور العبد]** واستدلّ البلخيّ على ذلك بأنّ فعل العبد إمّا طاعة مشتملة على مصلحة، أو معصية مشتملة على مفسدة، أو سفه خال عنهما، أو مشتمل على متساويين بينهما، والكلّ محال منه تعالى. والجواب أنّ ما ذكرتموه من صفات الله تعالى اعتبارات بفرض الفعل بالنسبة إلينا، وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا. وأمّا فعله تعالى فمنزّه عن هذه الاعتبارات، فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرّداً عنها، فإنّ الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهيّة. ١٢ "شرح المواقف".

(٤) **قوله: [لا يقدر على نفس مقدور العبد]** واستدلّوا على ذلك بأنّ المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين. ويجاب بأنّه يجوز أن يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين إذا اختلفت الجهة فهاهنا كذلك، فإنّ المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقاً وتحت قدرة العبد كسباً، لا خلقاً. ١٢ "ر"

(٥) **قوله: [لَمَّا ثبت... إلخ]** حاصله أنّه قد ثبت بالدلائل القطعيّة أنّ واجب الوجود عالم قادر حيّ إلى غير ذلك، ومعلوم أنّ مفاهيم تلك المحمولات ليست عين مفهوم واجب الوجود، وإلاّ يلزم حمل الشيء على نفسه، فثبت أنّها زائدة على مفهوم الواجب. ١٢

غير ذلك، ومعلوم أنّ كلاًّ من ذلك يدلّ على معنى زائد[1] على مفهوم الواجب، وليس الكلّ[2] ألفاظاً مترادفة، وأنّ صدق المشتقّ[3] على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له، فتثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك، لا كما يزعم المعتزلة[4] أنه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له إلى غير ذلك، فإنّه محالٌ ظاهر بمنزلة قولنا: «أسود لا سواد له»، وقد نطقت

---

(١) **قوله: [يدلّ على معنى زائد]** إنما أقام الشارح الدليل على زيادة الصفات مع أنّ المقام يقتضي إثبات الصفات فقط اتّباعاً للمشايخ في قولهم: «إنّ إنكار زيادة الصفات إنكار للصفات»، هذا في "النبراس". قال العلاّمة **فضل الرسول البركاتيّ** في "المعتقد" ما نصّه: «والحاصل أنّ القائلين بأنّ الصفات عين ذاته تعالى طائفتان: محقّة ومبطلة. فالمبطلة المعتزلة والفلاسفة لا يؤمنون أنّ له تعالى صفات زائدة على ذاته تعالى عقلاً، بل هي عين ذاته عندهم عقلاً، والمحقّة أهل الكمال من العارفين فإنهّم يقولون: إنّ له تعالى صفات هي عين الذات بالنظر إلى الأمر على ما هو عليه مِمَّا لا يعلمه إلاّ الله تعالى، وهي غير الذات بحسب النظر العقليّ، وهو محض الإيمان». ١٢

(٢) **قوله: [وليس الكلّ]** دليل ثانٍ تقريره: لو كان العلم والقدرة مثلاً عين الذات كان المفهوم من العلم والقدرة شيئاً واحداً فيلزم ترادفهما، والترادف باطل. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [وأنّ صدق المشتقّ]** دليل ثالث حاصله: أنّه إذا صدق على الواجب أنّه عالم قدير، يقتضي ثبوت العلم والقدرة له؛ إذ المفهوم من «العالِم» هو المتّصف بالعلم، والمفهوم من «القدير» هو المتّصف بالقدرة. ١٢

(٤) **قوله: [لا كما يزعم المعتزلة]** الحاصل أنهّم يثبتون العالميّة لذاته تعالى، وهي ليست صفة حقيقيّة أيضاً عندهم، بل إضافة مخصوصة بها يصير العالم عالِماً، والمعلوم معلوماً، على ما قال في «المواقف» من أنّ العالميّة عندهم نفس تعلّق الذات بالمعلومات، فلو أثبتوا العلم بمعنى الإضافه لذاته تعالى لكان معنى العالميّة الاتّصاف بهذه الإضافة، لا نفس الإضافة، فعلم أنهّم ينفون العلم رأساً ويجعلونه نفس الذات، ويثبتون لذاته تعلّقاً بالمعلومات يسمّونه العالميّة. ١٢ "ع ح"

النصوص[1] بثوت علمه وقدرته وغيرهما، ودلّ صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرّد تسميته عالِماً وقادراً. وليس النّـزاع[2] في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيّات والملكات لِمَا صرّح به مشايخنا من أنّ الله تعالى حيّ، وله حياة أزليّة ليست بعرض، ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم، وله علم أزليّ شامل، ليس بعرض ولا مستحيل البقاء، ولا ضروريّ ولا مكتسب[3]، وكذا في سائر الصفات، بل النـزاع في أنه كما أنّ للعالِم منّا علماً هو عرض قائم به، زائد عليه حادث، فهل لصانع العالم علم هو صفة أزليّة قائمة به زائدة عليه، وكذا جميع الصفات، فأنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أنّ صفاته عين ذاته، بمعنى أنّ ذاته يسمّى باعتبار التعلّق بالمعلومات عالِماً وبالمقدورات قادراً إلى غير ذلك، فلا يلزم تكثّر في الذات[4]، ....

(١) **قوله: [قد نطقت النصوص]** كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيْرٌ﴾[المائدة: ١٢٠]، ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[البقرة: ٢٩] وغير ذلك. ١٢

(٢) **قوله: [ليس النـزاع... إلخ]** أي: ليس النـزاع بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيّات والملكات، فإنّ العلماء اتّفقوا على أنّ اتّصاف الله تعالى بالعلم والقدرة ليس بهذا المعنى، فإنّ علمه تعالى وقدرته صفة أزليّة قائمة به، زائدة عليه، وكذا جميع الصفات. ١٢

(٣) **قوله: [لا ضروريّ ولا مكتسب]** لأنّ المنقسم إليهما هو العلم الحادث فقط. ١٢

(٤) **قوله: [فلا يلزم تكثّر في الذات]** إشارة منهم إلى دفع سؤال، حاصله أنّ الصفات كثيرة كالعلم والقدرة، فلو كانت عين الذات لزم تكثّر الذات، وهو باطل. وتقرير الجواب: أنّه لا تكثّر في الذات، بل في تعلّقاتها وهي خارجة عن الذات. ١٢ "ن"

ولا تعدّد في القدماء[1] والواجبات، والجواب ما سبق من أنّ المستحيل تعدّد الذوات القديمة وهو غير لازم، ويلزمكم[2] كون العلم[3] مثلاً قدرة وحياة وعالِماً وحيّاً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق، وكون الواجب[4] غير قائم بذاته إلى غير ذلك من المحالات[5]. (أزليّة) لا كما يزعم «الكراميّة»[6] من أنّ له صفات، لكنّها حادثة[7] لاستحالة قيام[8] الحوادث بذاته تعالى. (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلاّ ما يقوم به،

---

(١) **قوله: [ولا تعدّد في القدماء]** إشارة إلى اعتراض على الأشاعرة، وهو أنّ القول بالصفات الزائدة القديمة، يوجب كثرة القدماء والواجبات. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [ويلزمكم]** خطاب للفلاسفة والمعتزلة. ١٢

(٣) **قوله: [كون العلم... إلخ]** لأنّ كلّ واحد من هذه الصفات (على تقدير كونها عين الذات)، كان كلّ واحد منها عين الآخر. ١٢ "ر"

(٤) **قوله: [وكون الواجب... إلخ]** محال ثانٍ يعني: أنّ الصفات غير قائمة بذاتها، فلو كانت عين ذاته تعالى لزم أن يكون الواجب غير قائم بذاته وهو محال. ١٢

(٥) **قوله: [من المحالات]** ومنها أن لا يصلح حمل العالم والقدير وغيرهما من الصفات على الواجب، وأن لا نحتاج إلى إثبات الصفات بعد إثبات الذات. ١٢

(٦) **قوله: [الكراميّة]** أصحاب أبي عبد الله محمّد بن كرام، أنّه ممّن يثبت الصفات إلى أنّه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه. ١٢ "الملل والنحل".

(٧) **قوله: [لكنّها حادثة]** في شرح المواقف، قال الكراميّة: «يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقاً، بل كلّ حادث يحتاج الباري إليه في الإيجاد»، ثُمَّ اختلف في ذلك الحادث، فقيل: هو الإرادة، وقيل: هو قول «كن». ١٢

(٨) **قوله: [لاستحالة قيام... إلخ]** علّة لقوله: «لا كما يزعم». ١٢

لا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلّم بكلام هو قائم بغيره[١]، لكنّ مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا إثبات كونه صفة[٢] له غير قائم بذاته، ولَمَّا تمسّكت المعتزلة بأنّ في إثبات الصفات إبطال التوحيد لِمَا أنهّا موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدّد القدماء، بل تعدّد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدّمين[٣]، والتصريح به في كلام المتأخّرين[٤] من أنّ واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته، وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة[٥] من القدماء فما بال الثمانية[٦] أو أكثر[٧] أشار إلى الجواب[٨] بقوله: (وهي لا هو ولا غيره)

---

(١) **قوله: [قائم بغيره]** يعني: ليس بقائم بذاته تعالى، بل بخلقه تعالى في غيره، كاللوح المحفوظ أو جبريل عليه الصلاة والسلام، أو النبيّ عليه الصلاة والسلام. ١٢ "ر"

(٢) **قوله: [لا إثبات كونه صفة]** فإنّ بداهة العقل شاهدة بأنّ «المتكلّم» من قام به الكلام، لا من أوجده في محلّ آخر. ١٢

(٣) **قوله: [في كلام المتقدّمين]** كما سبق قولهم: «الواجب والقديم مترادفان». ١٢

(٤) **قوله: [في كلام المتأخّرين]** كالإمام حميد الدين الضريريّ. ١٢

(٥) **قوله: [بإثبات ثلاثة]** لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾[المائدة: ٧٣]. ١٢

(٦) **قوله: [الثمانية]** هي الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام والتكوين. ١٢

(٧) **قوله: [أو أكثر]** كما سيجيء إن شاء الله تعالى أنّ بعض علماء «ماوراء النهر» ذهبوا إلى أنّ التصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك صفات حقيقيّة أزليّة. ١٢

(٨) **قوله: [أشار إلى الجواب]** إنما لم يقل: «أجاب بقوله»؛ لأنّ الجواب الثاني نفي المغايرة بين الذات والصفات، وبين الصفات بعضها مع بعض، والمصنّف قد اقتصر على الأوّل، لكن أشار إلى أنّ التعدّد فرع التغاير، وبه يعلم الجواب بالنسبة إلى الصفات؛ إذ ليست مغايرة؛ ولأنّ الغرض الأصليّ هاهنا بيان حكم الصفات، ولذلك ذكر قوله: «لا هو»، وإلاّ فلا مدخل له في الجواب. ١٢ "خ"

يعني: أنّ صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير(١)ولا تكثّر القدماء، والنصارى(٢) وإن لم يصرّحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك(٣)؛ لأنهّم أثبتوا الأقانيم الثلاثة هي الوجود(٤) والعلم والحياة، وسمّوها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أنّ أقنوم(٥) العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام فجوّزوا(٦) الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات متغايرة(٧)، ولقائل أن يمنع(٨) توقّف التعدّد والتكثّر على التغاير،

---

(١) **قوله: [فلا يلزم قدم الغير]** تفريع على قوله:«ولا غير الذات». ١٢

(٢) **قوله: [والنصارى... إلخ]** ملخّص الجواب أنّ التكثّر إنما يتحقّق حيث تحقّق الانفكاك، فيلزم على النصارى تكثّر القدماء لقولهم بانفكاكها، ولا يلزم على الأشاعرة؛ لأنهّم لا يجوّزون انفكاك الصفات عن الذات، ولا انفكاك بعض الصفات عن بعض. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [لكن لزمهم ذلك]** قيل عليه: لزوم الكفر غير التزامه، ولا كفر إلاّ بالإلتزام، وجوابه أنّ لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً، ولذا قال في "المواقف": «من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر». ١٢ "خ"

(٤) **قوله: [هي الوجود... إلخ]** من غاية جهلهم أنهّم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات، وقالوا: «إنّه تعالى جوهر واحد، له ثلاثة أقانيم»، وأرادوا بـ«الجوهر» القائم بنفسه، وبـ«الأقنوم» الصفة. ١٢

(٥) **قوله: [أقنوم]** كلمة سريانيّة بمعنى: الصفة، وقيل: بمعنى: الأصل. ١٢

(٦) **قوله: [فجوّزوا الانفكاك]**أي: انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى إلى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام. ١٢

(٧) **قوله: [فكانت ذوات متغايرة]** إذ الانفكاك والإنتقال لايكون إلاّ بالتغاير في الذات. ١٢

(٨) **قوله: [لقائل أن يمنع]** أي: لا نسلّم أنّ التكثّر لا يوجد بدون الانفكاك والانتقال. ١٢

بمعنى جواز الانفكاك للقطع بأنّ مراتب الأعداد من الواحد[1] والاثنين والثلاثة إلى غير ذلك متعدّدة متكثّرة مع أنّ البعض جزء من البعض، والجزء لا يغاير الكلّ[2]. وأيضاً لا يتصوّر نزاع من أهل السنّة[3] في كثرة الصفات وتعدّدها، متغايرة كانت أو غير متغايرة، فالأولى أن يقال[4]: المستحيل تعدّد ذوات قديمة، لا ذات وصفات، وأن لا يجترأ[5] على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها بل لِمَا ليس عينها[6] ولا غيرها، أعني: ذات الله تعالى وتقدّس، ويكون هذا مراد من قال: واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، يعني: أنها واجبة

---

(١) **قوله: [للقطع بأنّ مراتب العدد من الواحد]** العدد هو الكمّ المنفصل، ولا انفصال في الواحد، فلا يكون عدداً ولذا فسّروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه. ومنهم من قال: العدد ما يقع في العدد، فيكون أعمّ من الكمّ المنفصل، فكلام الشارح مبنيّ على هذا المذهب أو على التغليب. ١٢

(٢) **قوله: [والجزء لا يغاير الكلّ]** أي: لا ينفكّ عنه من حيث إنّه جزء، وإن جاز الانفكاك بالنسبة إلى ذاته، وكذا الكلّ لا ينفكّ عن الجزء من حيث إنّه كلّ، مع أنهما متعدّدان ومتكثّران، فالتعدّد والتكثّر ثابت بدون الانفكاك. ١٢

(٣) **قوله: [لا يتصوّر نزاع من أهل السنّة]** لاختلاف الماتريديّة والأشعريّة في أنّها سبع أو ثمان. ١٢

(٤) **قوله: [فالأولى أن يقال]** أي: لإيجاب المعتزلة بما مرّ من إنكار التعدّد، بل يجب على تسليمه بأنّ المستحيل تعدّد ذوات قديمة، لا ذات وصفات، وهو لايلزم علينا. ١٢

(٥) **قوله: [وأن لا يجترأ... إلخ]** لئلاّ يرد شبهة المعتزلة، وعلى ذلك القول بتعدّد الواجب لذاته، جرأة عظيمة. ١٢

(٦) **قوله: [بل لِمَا ليس عينها]** اسم ليس ضميره العائد إلى «ما»، وخبره «عينها»، والضمير في «عنيها» وفي «غيرها» يرجع إلى الصفات. ١٢

لذات الواجب تعالى وتقدس، وأمّا في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة[1] في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم، واجباً به غير منفصل عنه، فليس كلّ قديم إلهاً[2] حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة، لكن ينبغي أن يقال: إنّ الله تعالى قديم بذاته، موصوف بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء[3] لئلاّ يذهب الوهم إلى أنّ كلاًّ منها قائم بذاته، موصوف بصفات الألوهيّة، ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى نفي الصفات[4]، والكراميّة إلى نفي قدمها، ....

---

(١) **قوله: [ولا استحالة... إلخ]** إشارة إلى جواب سؤال مقدّر تقريره أن يقال: لَمَّا كانت الصفات ممكنة، استحال أن تكون قديمة؛ إذ هم يقولون: كلّ ممكن حادث، حاصل الجواب: أنّه لا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم وواجباً له غير منفصل عنه. قال إمام أهل السنّة الشيخ **أحمد رضا خان** البريلويّ قدّس سرّه: «إنّ الصفات واجبة للذات بالذات، لا بالذات مستندة إلى الذات، لا على وجه الخلق والإحداث، بل على جهة الاقتصار الذاتيّ الأزليّ، والافتقار في الوجود والقيام والممكن. وكذا الحادث الذاتيّ أعمّ من الزمانيّ مطلقاً، والقديم من الممكن من وجه بيد أنّا لا نطلق الحدوث إلاّ في الزمانيّ، كما لا نقول المخلوق إلاّ عليه؛ لأنّ الخلق هو الإيجاد بالاختيار، فاحفظه فإنّه هو الحقّ، وبه تنحلّ الأشكالات جميعاً، وبالله التوفيق». ١٢ "المستند المعتمد".

(٢) **قوله: [فليس كلّ قديم إلهاً]** تفريع على قوله: «لا استحالة في قدم الممكن» يعني: أنّ القول بتعدّد القدماء لا ينافي التوحيد، إلاّ إذا كانت واجبات غير ممكنات. ١٢

(٣) **قوله: [ولا يطلق القول بالقدماء]** فلا يقال: الله تعالى قديم بالقدماء، بل يقال: الله تعالى قديم بصفاته. ١٢

(٤) **قوله: [إلى نفي الصفات]** بأن قالوا: صفاته تعالى عين ذاته، لا زائد على ذاته، لكن قال المحقّق الدوانيّ في "شرح العقائد العضديّة" واعلم أنّ مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلّق بها تكفير أحد الطرفين، وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنّه قال: إنّ زيادة الصفات وعدم

والأشاعرة[1] إلى نفي غيريّتها وعينيّتها. فإن قيل: هذا في الظاهر[2] رفع للنقيضين، وفي الحقيقة جمع بينهما؛ لأنّ المفهوم من الشيء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلاّ فعينه، ولا يتصوّر بينهما واسطة، قلنا: قد فسّروا الغيريّة[3] بكون الموجودين بحيث يقدّر ويتصوّر وجود أحدهما مع عدم الآخر، أي: يمكن الانفكاك[4] بينهما، والعينيّة باتّحاد المفهوم بلا

زيادتها وأمثالها مِمَّا لا يدرك إلاّ بالكشف، ومن أسنده إلى غير الكشف فإنما يتراءى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكريّ، ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسئلة. ١٢

(١) **قوله: [والأشاعرة... إلخ]** هذا مذهب قدمائهم أمّا المتأخّرون منهم فاشتشكلوا الواسطة بين العينيّة والغيريّة، وذهبوا إلى أنهّا غير الذات، وأنهّا ممكنة صادرة بالإيجاب، ومنعوا بطلان تعدّد القدماء المتغايرة القائمة بذاته تعالى، ومال بعضهم إلى العينيّة، واختار بعضهم السكوت. ١٢ "نبراس".

(٢) **قوله: [هذا في الظاهر... إلخ]** حاصله أنّ العينيّة والغيريّة ضدّان، فإذا نفى العينيّة بقوله: «لا هو»، فقد أثبت له الغيريّة؛ لأنّ ارتفاع أحد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر، وإذا نفى الغيريّة بقوله: «ولا غيره»، فقد أثبت له العينيّة، فقد اجتمعت العينيّة واللاعينيّة. فهذا جمع بين النقيضين، وأمّا رفعهما فهو ظاهر من قوله: «لا هو ولا غيره». ١٢

(٣) **قوله: [قد فسّروا الغيريّة... إلخ]** بيّنوا صحّة التفسير المذكور بأنّه ماخوذ من العرف واللغة؛ لأنّك إذا قلت: «ما في الدار غير زيد»، فقد صدقت إذا لم يكن فيها شخص آخرمع أنّه ازدياد قدرة، فلو كان الجزء غير الكلّ، والصفة غير الموصوف لكنت كاذباً، وحاصل الجواب: أنّ المراد بالغير في قولنا: «غير زيد»، غيره من أفراد الإنسان، وإلاّ لزم أن لا يغاير زيد ثوبه وأمتعة الدار، وهو باطل. ١٢ "ع ح"

(٤) **قوله: [أي: يمكن الانفكاك]** أعمّ من أن يكون الانفكاك بينهما بحسب الوجود، بأن يتصوّر وجود أحدهما مع عدم الآخر، أو بحسب الحيّز بأن يتحيّز أحدهما في حيّز لم يتحيّز الآخر فيه. ١٢ "ع ح"

تفاوت أصلاً، فلا يكونان نقيضين، بل يتصوّر بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر، ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكلّ(١) والصفة مع الذات(٢) وبعض الصفات مع البعض، فإنّ ذات الله تعالى وصفاته أزليّة، والعدم على الأزليّ محال(٣)، والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقائها بدونه إذ هو منها، فعدمها عدمه(٤) ووجودها وجوده، بخلاف الصفات المحدثة(٥)، فإنّ قيام الذات بدون تلك الصفات المعيّنة(٦) متصوّر، فتكون غير الذات، كذا ذكره المشايخ، وفيه نظر(٧)؛ لأنهم إن

---

(١) **قوله: [كالجزء مع الكلّ]** فإنّ مفهوم الجزء ليس مفهوم الكلّ بعينه، حتّى تكون عينه، ولا يجوز الانفكاك بينهما حتى يكون غيره. ١٢ "ر"

(٢) **قوله: [والصفة مع الذات]** يعني: أنّ ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة، لا يتصوّر وجود ذاته دون صفاته، ولا وجود صفاته دون ذاته، ولا نعني بالمغايرة المنفيّة إلاّ هذا. ١٢

(٣) **قوله: [والعدم على الأزليّ محال]** فلا يقدر ولا يتصوّر وجود أحدهما بدون الآخر. ١٢

(٤) **قوله: [فعدمها عدمه... إلخ]** هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة، وإلاّ فتخالف الوجودين والعدمين ظاهر، على أنّ الاستلزام بين العدمين باطل، كما سيذكره. ١٢

(٥) **قوله: [بخلاف الصفات المحدثة]** أي: صفات المخلوقين؛ إذ يجوز عدمها مع بقاء الذات. ١٢

(٦) **قوله: [بدون تلك الصفات المعيّنة]** في بعض الحواشي، إنما قيّد «الصفة» بالتعيين لِمَا أنّ الذات الموجودة لا بدّ لها من صفة في الجملة، وإذا أمكن وجود الذات بدون تلك الصفات فتكون تلك الصفات غير الذات، لإمكان الانفكاك، وكذا الكلام في بعض الصفات المتّحد موصوفها بالنسبة إلى البعض الآخر؛ لجواز وجود بعضها بدون البعض الآخر. ١٢

(٧) **قوله: [فيه نظر]** هذا النظر من جانب المعتزلة على تعريف الغيريّة بإمكان الانفكاك. ١٢

أرادوا به صحّة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع(١) والعرض مع المحل؛ إذ لا يتصوّر وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه، ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحلّ، وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتّفاقاً، وإن اكتفوا بجانب واحد(٢) لزمت المغايرة بين الجزء والكلّ، وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكلّ والذات بدون الصفات(٣): وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد(٤)، ولا يقال: المراد إمكان(٥) تصوّر وجود كلّ منهما مع عدم الآخر

---

(١) **قوله: [انتقض بالعالم مع الصانع]** فإنّ الصانع ينفكّ عن العالم، لكنّ العالم لم يصحّ انفكاكه عن الصانع، فلم يوجد الانفكاك من الجانبين. وأجاب عنه العلاّمة الخيالي بما نصّه: قد عرفت أنّ المراد بالانفكاك ما يعمّ الانفكاك في الوجود أو في الحيّز، فلا نقض بالعالم مع الصانع؛ إذ يجوز أن ينفكّ الصانع عن العالم في الوجود، والعالم عن الصانع في الحيّز لاستحالة تحيّز الصانع،آهـ. وكذا لا يرد الإشكال بالعرض مع المحلّ؛ إذ ينفكّ المحلّ عن العرض في الوجود، وينفكّ العرض عن المحلّ في الحيّز، فإنّ حيّز العرض هو المحلّ وحيّز المحلّ مكانه. ١٢

(٢) **قوله: [اكتفوا بجانب واحد]** أي: إن أرادوا به صحّة الانفكاك من جانب واحد. ١٢

(٣) **قوله: [والذات بدون الصفات]** أي: يصحّ انفكاك الذات عن الصفات، ويرد عليه أنّه لا يخلو إمّا أن يكون المراد ذاته الواجب وصفته، فلا نسلّم وجود الذات بدون الصفة؛ لأنّ الصفة لازمة له، أو أن يكون المراد الذات والصفات المحدثة، فلا نسلّم أنهما ليسا بغيرين. ١٢

(٤) **قوله: [ظاهر الفساد]** لأنّ الواحد يوجد بدون العشرة. ١٢

(٥) **قوله: [المراد إمكان... إلخ]** حاصله أنّا نختار الشقّ الأوّل يعني: صحّة الانفكاك من الجانبين، والتقدير هاهنا بمعنى الفرض، لا بمعنى التجويز العقليّ، فيكون معناه أنّه يمكن فرض وجود كلّ منهما بدون الآخر، وإن كان في نفس الأمر محالاً. ١٢

ولو بالفرض وإن كان محالاً، والعالم قد يتصوّر[1] موجوداً ثُمَّ يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكلّ، فإنّه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد[2] من العشرة بدون العشرة، إذ لو وجد لِمَا كان واحداً من العشرة، والحاصل أنّ وصف الإضافة معتبر[3] وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر[4]؛ لأنا نقول[5]: قد صرّحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على أنهّا لا يتصوّر عدمها لكونها أزليّة، مع القطع بأنه

---

(١) **قوله: [والعالم قد يتصوّر]** أي: يمكن تصوّر وجود العالم بدون الصانع؛ إذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان على ثبوت الصانع عبثاً، وكذا يمكن تصوّر وجود الصانع مع عدم العالم، فصحّ الانفكاك من الجانبين فثبت المغايرة بينهما. ١٢

(٢) **قوله: [يمتنع وجود الواحد... إلخ]** أي: يمتنع تصوّر وجود واحد من العشرة أيضاً من حيث إنَّه واحد من العشرة بدون العشرة، فلا يتحقّق التغاير بينهما، وهكذا يمتنع تصوّر الذات بدون الصفات من حيث إنَّه ذات للصفات. ١٢

(٣) **قوله: [وصف الإضافة معتبر]** يعني: أنّ الواحد من العشرة من حيث إنَّه واحد من العشرة، لا يوجد بدون العشرة. ١٢

(٤) **قوله: [ظاهر]** إذ لا يمكن تصوّر أحد المضافين بدون الآخر. ١٢

(٥) **قوله: [لأنّا نقول... إلخ]** حاصله أنّه على هذا التوجيه أيضاً منقوض طرداً وعكساً، أمّا الأوّل فلأنّه يصدق على الصفات؛ إذ يتصوّر وجود كلّ منها مجرّداً عن الآخر، وكذا وجود الذات مجرّداً عنها؛ لأنّه يطلب بالبرهان بعده وجود ذلك الآخر من تلك الصفات، وأمّا الثاني فلأنّه لا يصدق على العرض ومحلّه، كما عرفت أنّه لا يجوّز العقل بذاته وجوده بدون محلّه، ثُمَّ توجيه اعتبار وصف الإضافة أبطله بأنّه مستلزم للباطل؛ لأنّه على هذا الاعتبار لا يمكن وجود أحد المتغايرين بدون الآخر أصلاً؛ لأنّه عند اعتبار الوصف لا يمكن الفكّ أصلاً؛ لأنّه لا أقلّ من وجود وصف الغيريّة بين الغيريين، وبأخذ هذا الوصف يمتنع الفكّ مرةً حتى بين النقيضين. ١٢ "نظم الفرائد" بتصرّف.

يتصوّر وجود البعض كالعلم مثلاً، ثُمَّ يطلب إثبات البعض الآخر، فعلم أنهم لم يريدوا هذا المعنى(١)، مع أنه لا يستقيم في العرض(٢) مع المحلّ، ولو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كلّ متضايفين كالأب والابن والأخوين، وكالعلّة مع المعلول، بل بين الغيرين؛ لأنّ الغيريّة من الأسماء الإضافيّة، ولا قائل بذلك(٣)، فإن قيل(٤): لم لا يجوز أن يكون مرادهم أنها لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود، كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها، فإنّه يشترط الاتّحاد بينهما بحسب الوجود ليصحّ الحمل(٥)، والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل(٦)، كما في

---

(١) **قوله: [هذا المعنى]** أي: إمكان تصوّر وجود كلّ منهما مع عدم الآخر. ١٢

(٢) **قوله: [لا يستقيم في العرض]** يعني: لا يستقيم تعريف المغايرة في العرض مع المحلّ؛ لأنّ تصوّر العرض مع عدم الموضوع محال؛ لأنّ وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه. ١٢

(٣) **قوله: [لا قائل بذلك]** أي: بعدم التغاير بين المتضايفين، سيّما بين الغيرين. ١٢

(٤) **قوله: [فإن قيل... إلخ]** توجيه آخر لكلام المصنّف، حاصله: أنّ نفي العينيّة راجع إلى نفي الترادف وسلب اتّحاد المفاهيم، وسلب الغيريّة عائد إلى نفي تعدّد الوجود والذات، فيؤول الأمر إلى أنّ مفاهيمها مغايرة لمفهوم الواجب الوجود، لكن وجودها وذاتها ومصداقها عين وجود الواجب وذاته و مصداقه. ١٢ "نظم الفرائد".

(٥) **قوله: [ليصحّ الحمل]** لأنّه لو لم يتّحدا في الوجود لم يتصادقا، ولم يصحّ الحمل، ولذا لا يصحّ حمل الحجر على الإنسان. ١٢

(٦) **قوله: [ليفيد]** لأنّه لو كانا متّحدين في المفهوم لكان حمل الشيء على نفسه وهو عبث، قال العلاّمة الخياليّ: إنّ مجرّد التغاير بحسب المفهوم غير كافٍ في الإفادة، بل لا بدّ من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم إفادة قولنا: «الحيوان الناطق ناطق». ١٢

قولنا: «الإنسان كاتب»، بخلاف قولنا: «الإنسان حجر»، فإنّه لا يصحّ، وقولنا: «الإنسان إنسان»، فإنّه لا يفيد، قلنا[١]: لأنّ هذا إنما يصحّ في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات، لا في مثل العلم[٢] والقدرة مع أنّ الكلام فيه، ولا في الأجزاء الغير المحمولة[٣] كالواحد من العشرة واليد من زيد. وذكر في "التبصرة"[٤] أنّ كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مِمَّا لم يقل به أحد من المتكلّمين، سوى جعفر بن حارث، وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة[٥]، وعدّ ذلك من جهالاته، وهذا لأنّ العشرة اسم لجميع

---

(١) **قوله: [قلنا]** جواب لقوله: «لم لا يجوز؟»، أي: لا يجوز؛ لأنّ هذا الوجه لا يجري في المبادي التي هي الصفات الحقيقية، وهي غير محمولة، وإنما يجري في المشتقّات المحمولة مواطاة، وليست صفات خالصة، بل ماخوذة مع الذات الموصوفة، ولا كلام فيها؛ إذ عينيّتها ظاهرة مصداقاً. ١٢ "نظم الفرائد".

(٢) **قوله: [لا في مثل العلم]** لأنّه غير محمول، والجواب لا يجري إلاّ في صفة يصحّ حملها عليه. ١٢

(٣) **قوله: [ولا في الأجزاء الغير المحمولة... إلخ]** أي: لا يجري الجواب فيها أيضاً، فالواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها، وكذا اليد ليس عين زيد ولا غيره، مع أنّه لا يصدق عليهما، لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الوجود. ١٢ "ر"

(٤) **قوله: [ذكر في "التبصرة"]** سند على أنّ الأجزاء الغير المحمولة لا تعدّ غير الكلّ، فلا يعدّ الواحد من العشرة، لا مطلق الواحد، غيرَ العشرة، ولا يد زيد، لا مطلق اليد، غيرَ زيد، بل لا غيره ولا عينه. ١٢ "نظم الفرائد".

(٥) **قوله: [جميع المعتزلة]** خصّ المعتزلة بعد ادّعاء مخالفة المتكلّمين كلّهم؛ لأنّه أدخل في إلزام جعفر، بخروجه عن مذهب قومه. ١٢ "ن"

الأفراد، متناول لكلّ فرد مع أغياره[1]، فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه؛ لأنه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونه[2]، وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه، ولا يخفى ما فيه[3](وهي) أي:صفاته الأزليّة (العلم)[4] وهي صفة أزليّة تنكشف المعلومات عند تعلّقها بها[5]. (والقدرة) وهي صفة أزليّة ....

---

(١) **قوله: [لكلّ فرد مع أغياره]** أي: لكلّ واحد من أحاده مع الأحاد الأخر التي هي أغيار ذلك الواحد، وهي الأحاد التسعة الباقية، فيصدق على كلّ فرد منها أنّه مع التسعة الباقية عشرة، فلو كان الواحد من العشرة غير العشرة لصار غير نفسه. ١٢

(٢) **قوله: [وأن تكون العشرة بدونه]** «إن» بالكسر مخففة نافية معطوفة على قوله: «لأنه من العشرة» والمعنى: لا يوجد العشرة بدون الواحد، وقيل: «أن» مفتوحة ناصبة معطوفة على قوله: «لصار بحسب المعنى»، أي: لزم أن يوجد العشرة بدونه، قاله في "النبراس"، وقال العلاّمة الخياليّ: قد وقع في عامّة النسخ «أن» المصدريّة بدل «لن» النافية، أنّه تصحيف فضل؛ إذ لا يمكن عطفه على ما سبق إلاّ بتمحّل تقدير،وينتقض أيضاً باللازم، فإنّه غير عند المعتزلة. ١٢

(٣) **قوله: [لا يخفى ما فيه]** لأنّ كون الشيء من الشيء، وكونه لا يوجد بدونه، لا يدلّ على عدم المغايرة. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [العلم]** قال الإمام العارف الربّانيّ سيّدي عبد الوهّاب الشعرانيّ رضي الله تعالى عنه وأرضاه عنّا: لم يزل الله تعالى عالِماً بالأشياء،لم يتجدّد له علم عند تجدّد الأشياء، والحقّ تعالى يدرك جميع الممكنات في حال عدمها ووجودها وتنوّعات الأحوال عليها، والممكنات لا تدرك نفسها ولا وجودها ولا تنوّعات الأحوال عليها، فلَمَّا كشف لها عن شهود نفسها، وهي في العدم أدركتْ تنوعات الأحوال عليها في خيالها، فما أوجد الله تعالى الأعيان إلاّ ليكشف لها عن أعيانها وأحوالها شيئاً بعد شيء على التوالي والتتابع، فهذا معنى قولنا: «لم يتجدّد له علم عند تجدّد الأشياء»؛ لأنها كانت معلومة للحقّ تعالى. ١٢ "اليواقيت والجواهر".

(٥) **قوله: [عند تعلّقها بها]** أي: عند تعلّق الصفة بالمعلومات، قال العلاّمة الخيالي: سواء كان ذلك التعلّق قديماً أو حادثاً، فإنّ للعلم تعلّقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة إلى الأزليّات، والمتجدّدات باعتبار

تؤثّر في المقدورات(١) عند تعلّقها بها(٢)(والحياة)(٣) وهي صفة أزليّة توجب صحّة العلم. (والقوّة) وهي بمعنى القدرة(٤). ....

أنّها ستجدّد، وتعلّقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة إلى المتجدّدات باعتبار وجودها الآن أو قبل، آهـ. قال العلاّمة عبد الحكيم: ولا يلزم من تغيّر المتجدّدات بحسب تجدّد الأزمان وتبدّلها، تبدّل ذات الواجب من صفة إلى صفة على ما زعمت الفلاسفة؛ لأنّ ذلك لا يوجب تغيّراً في صفة العلم، بل في تعلّقاتها التي هي أمور إضافيّة، ولا فساد فيه، هذا ما عليه الجمهور، وذهب بعض المحقّقين إلى أنّ علمه تعالى بالمتجدّدات بأنّها وجدت، والعلم بأنّها ستوجد واحد. فلا حاجة إلى إثبات تعلّقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجدّدات باعتبار وجودها. ١٢

(١) **قوله: [تؤثر في المقدورات]** ظاهره مبنيّ على ما ذهب إليه الأشعريّ من إرجاع التكوين إلى القدرة لا على المذهب المصنّف ومشايخه الماتريدية القائلين: بأنّ القدرة صفة مصحّحة، والإرادة مرجّحة، والتكوين مؤثّرة. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [عند تعلّقها بها]** أي: عند تعلّق القدرة بالمقدورات، أي: بالإيجاد والإعدام يحدث لها تعلّقات بالحوادث، ومحلّ التعلّق هو ذات الحوادث لا ذات الله تعالى، فلايلزم كون ذات الله تعالى محلّ الحوادث. ١٢ "ر"

(٣) **قوله: [الحياة... إلخ]** اتّفق الكلّ على أنّه تعالى حيّ، لكن اختلفوا في معنى حياته؛ لأنها إمّا اعتدال المزاج النوعيّ، وإمّا قوّة تتبّع ذلك المزاج، ولا يتصوّر الحياة بشيء من هذه المعاني في حقّه تعالى، فقال الحكماء وأبو الحسين البصريّ من المعتزلة: هي كونه بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر، وقال الجمهور: إنها صفة توجب صحّة العلم والقدرة؛ إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحّة العلم والقدرة، لكان اختصاصه بصحّة العلم والقدرة ترجيحاً بلا مرجّح. والحقّ أنّ ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات، فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص فلا يلزم الترجيح بلا مرجّح. ١٢ "مواقف".

(٤) **قوله: [هي بمعنى القدرة]** فذكرها للتنبيه على الترادف أو على صحّة الإطلاق على الله القويّ العزيز. ١٢ "خيالي".

(والسمع)(١) وهي صفة تتعلّق بالمسموعات. (والبصر) صفة تتعلّق بالمبصرات، فتدرك بهما إدراكاً تامّاً، لا على سبيل التخيّل والتوهّم، ولا على طريق تأثّر حاسّته(٢) ووصول هواء، ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قِدَم العلم(٣) والقدرة قدم المعلومات والمقدورات؛ لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلّقات بالحوادث. (والإرادة والمشيئة)(٤) وهما عبارتان عن صفة في الحيّ توجب تخصيص أحد المقدورين(٥) في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى

---

(١) **قوله: [والسمع]** اتّفق المسلمون على أنّه تعالى سميع بصير، لكنّهم اختلفوا في معناه، فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وقال الجمهور منّا ومن المعتزلة والكراميّة: أنهما صفتان زائدتان على العلم. ١٢ "شرح مواقف".

(٢) **قوله: [لا على طريق تأثر حاسّته]** ردّ على الفلاسفة حيث يقولون: إنّ الإدراك بالسمع والبصر تأثّر الحاسّة عن المسموع والمبصر، وهو محال في حقّه تعالى، والجواب منع ذلك؛ إذ لا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثّر فينا كونهما نفس ذلك التأثر. وإن سلّمنا ذلك فهذا في الحيوانات، لا في حقّ الواجب تعالى، فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس ذلك التأثّر. ١٢

(٣) **قوله: [لا يلزم من قِدَم العلم]** دفع شبهة أخرى حاصلها: أنّه إذا كانت صفة السمع والبصر قديمة، يلزم قدم المسموعات والمبصرات، واللازم باطل، حاصل الدفع: أنّه يلزم القدم لو كانت التعلّقات قديمة، وليس كذلك. ١٢

(٤) **قوله: [والإرادة والمشيئة]** لفظان مترادفان ويدانيهما الاختيار، فالكلّ قديم وواحد، وقد اتّفق جميع الفرق على أنّه تعالى مريد، وإن اختلفوا في معنى الإرادة، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥]، ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ﴾[الإنسان: ٣٠]، و﴿رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾[القصص: ٢٨]، إلى غيرها من الآيات والآحاديث. ١٢ "المعتقد".

(٥) **قوله: [أحد المقدورين]** الفعل والترك المتساويين بالنسبة إلى القدرة. ١٢

الكلّ[(١)]، وكون تعلّق العلم[(٢)] تابعاً للوقوع. وفيما ذكر تنبيه على الردّ على من زعم أنّ المشيئة قديمة والإرادة حادثة[(٣)] قائمة بذات الله تعالى، وعلى من زعم أنّ معنى[(٤)] إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب، ومعنى إرادته فعل غيره أنه آمر به، كيف وقد أمر[(٥)] كلّ مكلّف بالإيمان وسائر الواجبات ولوشاء لوقع[(٦)]. (والفعل والتخليق) عبارتان عن

---

(١) **قوله: [مع استواء نسبة القدرة إلى الكلّ]** إشارة إلى الاستدلال على إثبات صفة الإرادة وكونها مغايرة للقدرة، وتقريره: أنّ القدرة صفة يصحّ بها الفعل والترك، فنسبتها إلى هذين المقدورين على السواء، وكذا نسبتها إلى الأوقات، فإن صدر بها الفعل في وقت والترك في وقت لزم الترجيح بلا مرجّح، فلا بدّ من صفة أخرى ترجّح أحد المقدورين في أحد الأوقات، وهي الإرادة. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [وكون تعلّق العلم... إلخ]** أي: صفة الإرادة مغايرة لصفة العلم أيضاً؛ لأنّ العلم بوقوع شيء في وقت معيّن، تابع لكونه بحيث يقع فيه؛ لأنّه ظلّه وحكاية عنه، وهذا ردّ على الحكماء حيث يقولون: إنّ إرادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمّونه عناية. ١٢ "ر"

(٣) **قوله: [والإرادة حادثة]** قالت المعتزلة: إنها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى، فكأنّه ماخوذ من قول الحكماء: إنّه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض، وقالت الكراميّة: إنها حادثة قائمة بذاته، والكلّ باطل. ١٢ "شرح مواقف".

(٤) **قوله: [وعلى من زعم أنّ معنى... إلخ]** قال الحسين النجّار: كونه تعالى مريداً، أمر عدميّ وهو عدم كونه مكرهاً ومغلوباً. وقال الكعبيّ: أي: في فعله العلم بما فيه من المصلحة، وفي فعل غيره الأمر به. ١٢"مواقف"

(٥) **قوله: [كيف وقد أمر]** أي: كيف يكون إرادة الله تعالى فعل غيره نفس الأمر به، والحال أنّه تعالى قد أمر كلّ مكلّف بالإيمان وسائر الواجبات، مع أنّ كثيراً منهم كفّار وعصاة، ولو شاء منهم الإيمان والواجبات لكانوا مؤمنين ومطيعين، وإلاّ يلزم العجز، فعلم أنّ الإرادة غير الأمر. ١٢

(٦) **قوله: [ولو شاء لوقع]** الملازمة غير مسلّمة عند المعتزلة، فإنهم يجوّزون تخلّف المراد عن إرادته تعالى، كما سيجيء لكنّ كلام الشارح مبنيّ على التحقيق. ١٢

صفة أزليّة تسمّى بالتكوين، وسيجيء تحقيقه، وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق. (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرّح به إشارة إلى أنّ مثل التخليق والتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك مِمَّا أسند إلى الله تعالى، كلّ منها راجع إلى صفة حقيقيّة أزليّة قائمة بالذات هي التكوين، لا كما زعم الأشعريّ من أنّها إضافات وصفات للأفعال[1]. (والكلام) وهي صفة أزليّة عبّر عنها بالنظم[2] المسمّى بـ«القرآن»[3] المركّب من الحروف؛ وذلك لأنّ كلّ من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى[4] ثُمَّ يدلّ عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، وهو غير العلم[5]؛ إذ قد يخبر الإنسان عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه، وغير الإرادة؛ لأنه قد يأمر بما

---

(١) **قوله: [من أنها إضافات وصفات للأفعال]** لا صفات للذات، يعني: أنّ صفات الذات قديمة قائمة بذاته تعالى، كالعلم والحياة وصفات الأفعال حادثة غير قائمة بذاته، كالتكوين والإحياء والإماتة، والمراد بصفات الذات الذي يلزم النقص من سلبه، وبصفات الفعل الذي لا يلزم النقص من سلبه. ١٢ "ر"

(٢) **قوله: [عبّر عنها بالنظم]** يريد أنّ الكلام المعدود من الصفات الإلهيّة هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [المسمّى بـ«القرآن»]** هذا إذا عبّر عنه باللسان العربيّ فـ«قرآن»، وإن عبّر بالسريانيّ فـ«زبور»، أو باليونانيّ فـ«إنجيل»، أو بالعبري فـ«توراة». قال الإمام **فضل الرسول البدايوني**: هذا الكلام القديم القائم بذاته تعالى، يقال له: «الكلام النفسيّ»، ولا يوصف بأنّه عربيّ أو عبريّ، إنما العبريّ والعربيّ هو اللفظ الدالّ عليه. ١٢

(٤) **قوله: [معنى]** وذلك المعنى غير العبارات؛ إذ قد يختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، ولا يختلف ذلك المعنى. ١٢

(٥) **قوله: [وهو غير العلم]** أي: المعنى النفسيّ الذي يجده المخبر، غير العلم؛ إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه. ١٢

لا يريده، كمن أمر عبده[1] قصداً إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمّى هذا كلاماً نفسيّاً[2] على ما أشار إليه الأخطل بقوله:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقال عمر رضي الله عنه: «إنيّ زوّرت في نفسي مقالة»[3]، وكثيراً ما تقول لصاحبك: «إنّ في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك»، والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمّة وتواتر النقل عن الأنبياء[4] عليهم السلام أنه تعالى

---

(١) **قوله: [كمن أمر عبده]** فإنّ مقصود المولى من أمره، مجرّد الإختبار دون الإتيان بالمأمور به. ١٢

(٢) **قوله: [يسمّى هذا كلاماً نفسيّاً]** أي: المعنى الذي وجد في النفس، وكانت هذه العبارات دالّة على المعنى القائم بذاته،وهو كونه آمراً وناهياً ومخبراً، وهو المعنى القائم بذات المتكلّم، وهو الذي يريده المتكلّم في نفسه ويعبر عنه بهذه العبارات والألفاظ المتركّبة من الحروف، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريديّ. ١٢ "ر"

(٣) **قوله: [إنيّ زوّرت في نفسي مقالة]** وهممت أن أقولها، فأشار إليّ أبوبكر أن أسكت وتكلّم هو، فلم يترك شيئاً ما أردت أن أقوله إلاّ قاله، وكان ذلك في أمر الإمامة، كذا في بعض الحواشي. ١٢

(٤) **قوله: [تواتر النقل عن الأنبياء]** فإنّه تواتر أنهّم كانوا يثبتون له الكلام، ويقولون: إنّه تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا، وأخبر بكذا، وكلّ ذلك من أقسام الكلام، فإن قيل: صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى إيّاه؛ إذ لا طريق إلى معرفته سواه، وتصديق الله تعالى إيّاه، إخباره عن كونه صادقاً، وهذا الإخبار كلام خاصّ له تعالى، فإذا قد توقّف صدق الرسول على كلامه تعالى فإثبات الكلام لله تعالى بتصديق الرسول دور، قلنا: لا نسلّم أنّ تصديقه له كلام، بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه، فإنّه يدلّ على صدقه. ١٢ "شرح مواقف".

متكلّم، مع القطع باستحالة[1] التكلّم من غير ثبوت صفة الكلام، فثبت أنّ لله تعالى صفات ثمانية: هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام. ولَمَّا كان في الثلاثة[2] الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرّر الإشارة إلى إثباتها وقدّمها، وفصّل الكلام بعض التفصيل فقال: (وهو) أي: الله تعالى (متكلّم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع إثبات المشتقّ للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق[3] به، وفي هذا ردّ على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلّم بكلام هو قائم بغيره[4] ليس صفة له. (أزليّة) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى. (ليس من جنس الحروف والأصوات) ضرورة أنّها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض[5]؛ لأنّ امتناع التكلّم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأوّل بديهيّ، وفي هذا ردّ

---

(١) **قوله: [مع القطع باستحالة... إلخ]** ردّ على المعتزلة بإنكارهم قيام الكلام به، فهم يزعمون أنّه أصوات وحروف، ليست بقائمة بذاته تعالى، بل يخلقها الله تعالى في غيره، كاللوح المحفوظ أو جبرئيل عليه السلام، أو النبيّ عليه السلام. ١٢

(٢) **قوله: [الثلاثة]** أي: الإرادة والتكوين والكلام. ١٢

(٣) **قوله: [من غير قيام مأخذ الاشتقاق]** وهو التكلّم، وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب. ١٢خ

(٤) **قوله: [بغيره]** أي: اللوح المحفوظ أو جبرئيل عليه السلام أو النبيّ عليه السلام وشجرة موسى عليه السلام، بل كلّ من يقرأ. ١٢

(٥) **قوله: [بانقضاء البعض]** أي: كلّ حرف من حروفه التي تركّب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها، فيكون للحرف المشروط أوّل فلا يكون قديماً، وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء، فلايكون هو أيضاً قديماً بل حادثاً، فكذا المجموع المركّب من تلك الحروف يكون حادثاً لا قديماً. ١٢

على الحنابلة والكراميّة القائلين بأنّ كلامه عرض من جنس الأصوات والحروف، ومع ذلك فهو قديم[١]. (وهو) أي: الكلام (صفة) أي: معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلّم مع القدرة عليه، (والآفة) التي هي عدم مطاوعة الآلات، إمّا بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حدّ القوّة كما في الطفوليّة. فإن قيل[٢]: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظيّ دون الكلام النفسيّ؛ إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفّظ، قلنا: المراد السكوت والآفة الباطنيتان، بأن لا يدبّر في نفسه التكلّم[٣] أو لا يقدر على ذلك[٤]، فكما أنّ الكلام لفظيّ ونفسيّ فكذا ضدّه، أعني: السكوت والخرس. (والله تعالى متكلّم بها آمر وناه ومخبر) يعني: أنه صفة واحدة[٥] تتكثّر بالنسبة إلى الأمر والنهي

---

(١) **قوله: [ومع ذلك فهو قديم]** هذا عند الحنابلة، وأمّا الكراميّة فهم وافقوا الحنابلة في أنّ كلامه تعالى حروف وأصوات، وسلّموا أنها حادثة، لكنّهم زعموا أنّها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به. ١٢

(٢) **قوله: [فإن قيل]** حاصل السؤال أنّ كون الكلام صفة منافية للسكوت والآفة إنما يصدق على الكلام اللفظيّ دون الكلام النفسي؛ إذ السكوت والخرس إنما ينافيان التلفّظ، لا ما يجده المتكلّم في نفسه من المعنى، مع أنّ البحث في الكلام النفسيّ لا الكلام اللفظيّ. ١٢

(٣) **قوله: [بأن لا يدبّر في نفسه التكلّم]** هذا سكوت باطنيّ. ١٢

(٤) **قوله: [أو لايقدر على ذلك]** أي: على تدبير التكلّم، وهذا آفة باطنيّة. ١٢

(٥) **قوله: [صفة واحدة]** لأنها لو تعدّدت لاستندت إلى الذات، إمّا بالاختيار وإمّا بالإيجاب، وهما باطلان. أمّا الأوّل: فلأنّ القديم لا يستند إلى المختار، وأمّا الثاني: فلأنّ نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء، فيلزم وجود قدر لا يتناهى. ١٢ "شرح مواقف".

والخبر، باختلاف التعلّقات[1] كالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإنّ كلاًّ منها واحدة قديمة، والتكثّر والحدوث إنما هو في التعلّقات والإضافات لِمَا أنّ ذلك أليق بكمال التوحيد[2]؛ ولأنه لا دليل[3] على تكثّر كلّ منها في نفسها، فإن قيل: هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها[4] فيكون متكثّراً في نفسه، قلنا: ممنوع[5]، بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلّقات، وذلك فيما لا يزال[6]، وأمّا في الأزل فلا انقسام أصلاً، وذهب بعضهم[7] إلى أنه في الأزل خبر[8]، ومرجع الكلّ إليه؛ لأنّ حاصل الأمر إخبار عن

---

(١) **قوله: [باختلاف التعلّقات]** فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلّقه بالمامور به أمر، وباعتبار التعلّق بالمنهى عنه نهي، وبالمخبر عنه خبر. ١٢

(٢) **قوله: [أليق بكمال التوحيد]** لأنّ كمال التوحيد إنما يكون بوحدة كلّ واحدة من الصفات. ١٢ "ر"

(٣) **قوله: [ولأنّه لا دليل... إلخ]** دليل ثانٍ على وحدة الكلام، بل سائر الصفات وهو أنّ الثابت بالدليل هو تكثّر التعلّقات والإضافات لا تكثّر الصفة، ومن ادّعاه فعليه البرهان. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [لا يعقل وجوده بدونها]** إذ الجنس لا يوجد إلاّ في ضمن شيء من أنواعه. ١٢

(٥) **قوله: [قلنا: ممنوع]** حاصله أن يقال: إنّا لا نسلّم أنّ هذه الأقسام أنواع حقيقيّة للكلام، حتى يلزم التكثّر في نفس الكلام، بل هي أنواع اعتباريّة، تحصل له بحسب تعلّقه بالأشياء، ككون زيد موجوداً، وكاتباً إلى غير ذلك، فالتكثّر ليس تكثّراً في الحقيقة، بل في الاعتبار فقط. ١٢

(٦) **قوله: [وذلك فيما لا يزال]** وهو مذهب ابن سعيد من الأشاعرة، فقال: كلامه تعالى في الأزل واحد، وليس متّصفاً بشيء من الأقسام الخمسة. الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء، وإنما يصير أحدهما فيما لا يزال، كذا في "شرح المواقف". ١٢

(٧) **قوله: [ذهب بعضهم]** هو الإمام الرازيّ قدّس سرّه ،كذا في الحواشي. ١٢

(٨) **قوله: [في الأزل خبر]** فيكون واحداً من الأقسام المذكورة، خلاف ما قال ابن سعيد، فهو واحد شخصيّ له تكثّر إضافيّ باختلاف الإضافة إلى خصوص الموادّ. ١٢

استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس[1]، وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة، وردّ[2] بأنّا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض[3] للبعض لا يوجب الاتّحاد. فإن قيل[4]: الأمر والنهي بلا مأمور و منهيّ سفه وعبث، والإخبار في الأزل بطريق المضيّ كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه. قلنا: إن لم نجعل كلامه في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشكال[5]، وإن جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به[6] في

---

(١) **قوله: [والنهي على العكس]** أي: حقيقة النهي الإخبار عن كون الامتناع من الفعل موجباً للثواب، والإقدام عليه موجباً للعقاب. ١٢ "ر"

(٢) **قوله: [و ردّ... إلخ]** أي: يدفع قول الإمام الرازيّ، بأنّا نعلم اختلاف هذه المعاني أي: الأمر والنهي والخبر بالضرورة؛ لأنّ الخبر هو يحتمل الصدق والكذب، دون الأمر والنهي وغيرها؛ لأنها إنشاءات. ١٢

(٣) **قوله: [واستلزام البعض... إلخ]** أي: إن سلّم أنّ هؤلاء الإنشاءات تستلزم معنى الإخبار فهذا الاستلزام لايوجب الاتّحاد إلى المفهوم، حتى يرجع الكلّ إلى الخبر. ١٢

(٤) **قوله: [فإن قيل]** شبهة من المعتزلة، أوردوها علينا لإثبات مذهبهم، وتقرّر هذه الشبهة بوجهين الأوّل: أنّه لو كان الكلام أزليّاً لكان الله تعالى في الأزل آمراً وناهياً بغير مخاطب، وهو سفه وعبث؛ لأنّه يقصد من الأمر مثلاً طلب الفعل من المخاطب وهو غير ممكن بدون المأمور. الثاني: أنّ الإخبار بصيغة الماضي في القرآن كثير، وصدق لفظ الماضي يقتضي وقوع مضمونه قبل الإخبار، فلو كان الكلام أزليّاً لزم الكذب لعدم مضمونه في الأوّل، والكذب محال على الله سبحانه وتعالى. ١٢

(٥) **قوله: [فلا إشكال]** لأنّ الإشكال إنما يرد لو كان كلامه تعالى في الأزل أمراً و نهياً و خبراً.١٢

(٦) **قوله: [لإيجاب تحصيل المأمور به... إلخ]** أي: إنما يلزم السفه لو كان أمر الله تعالى ونهيه؛ لأن يجب إتيانه وتركه وقت أمره ونهيه في الأزل، وأمّا لو كان الأمر من الله تعالى لإيجاب تحصيل

وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله[١]، فيكفي وجود المأمور في علم الآمر[٢]،كما إذا قدّر الرجل ابناً[٣] له، فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود، والإخبار بالنسبة إلى الأزل[٤] لا تتّصف بشيء من الأزمنة؛ إذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة إلى الله تعالى، لتنـزهه عن الزمان، كما أنّ علمه أزليّ لا يتغيّر بتغيّر الأزمان[٥]،........

المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله، وكذا النهي منه تعالى لإيجاب الكفّ عن المنهي عنه وقت تعلّق النهي بالمكلّف، فهو عين الحكمة ليس بسفه وعبث. ١٢

(١) **قوله: [أهلاً لتحصيله]** أي: صالحاً لأن يكلّف بإيقاعه المأمور به، أو بالكفّ عن المنهي عنه. ١٢

(٢) **قوله: [فيكفي وجود المأمور في علم الآمر]** إشارة إلى ردّ ما قيل: إنّ الخطاب لا بدّ أن يكون إلى مخاطب موجود في الخارج. والجواب أنّ هذا إنما يلزم في الخطاب اللفظيّ، وأمّا في الخطاب النفسيّ فالوجود العلميّ كاف. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [كما إذا قدّر الرجل ابناً]** أي: علم الرجل بأنّه سيولد له ولد بالكشف، أو الإلهام أو إخبار المخبر الصادق، فأمره بأن يفعل كذا، كطلب العلم قال السيّد السند في "شرح المواقف": يرد عليه أنّ ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيّله، وهو ممكن ليس بسفه، وأمّا نفس الطلب فلا شكّ في كونه سفهاً، بل قيل: هو غير ممكن؛ لأنّ وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال... إلخ، وأجاب عنه بعض المحشّين: بأنّ المراد هو أن يقول الرجل للحاضرين: «إني آمرُ ابني أن يشتغل بالعلم، فبلغ إليه أمري فهذا حقيقة الطلب». ١٢

(٤) **قوله: [والإخبار بالنسبة إلى الأزل]** جواب عن الإشكال الثاني، حاصله أنّ الكلام في الأزل منزّه عن الوقوع في الأزمنة، وإنما يوصف بالأزمنة فيما لا يزال بحدوث التعلّقات والإزمنة. ١٢ "ن"

(٥) **قوله: [لا يتغيّر بتغيّر الأزمان]** لأنّ العلم صفة حقيقيّة، لا يتغيّر بتغيّر الزمان، بل يتغيّر تعلّقه وإضافته، ولا يلزم من تغيّر التعلّق والإضافة تغيّر الصفة الحقيقيّة. ١٢ "ر"

ولَمَّا صرّح[1] بأزليّة الكلام حاول التنبيه على أنّ القرآن أيضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسيّ القديم كما يطلق على النظم المتلوّ الحادث فقال: (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقّب القرآن[2] بكلام الله تعالى لِما ذكره المشايخ من أنه يقال: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ولا يقال: القرآن غير مخلوق، لئلاّ يسبق إلى الفهم[3] أنّ المؤلّف من الأصوات والحروف قديم كما ذهبت إليه الحنابلة[4] جهلاً[5] أو عناداً. وأقام غير المخلوق[6] مقام غير الحادث تنبيهاً على اتّحادهما، وقصداً إلى جري

---

(١) **قوله: [ولَمَّا صرّح... إلخ]** يعني: بعد إثبات أزليّة الكلام النفسيّ حكم بأزليّة القرآن، تنبيهاً على إطلاق القرآن على الكلام النفسيّ؛ إذ لو لا إطلاقه على الكلام النفسي لم يصحّ نفي الحدوث عنه.

(٢) **قوله: [عقّب القرآن إلخ]** يعني: قال المصنّف: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق»، ولم يقل: «القرآن غير مخلوق»، مع أنّ هذا أحقّ من الأوّل، والخفّة مطلوبة عندهم. ١٢ "ر"

(٣) **قوله: [لئلاّ يسبق إلى الفهم]** يعني: أنّ إطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلّف عند أهل اللغة والقرّاء وعلماء الأصول، بخلاف كلام الله تعالى، فإنّه وإن كان مشتركاً بين اللفظيّ والنفسيّ، لكنّ المتبادر منه في عرف أهل السنّة والجماعة هو النفسيّ، وقيل: قد يسبق الذهن من القرآن إلى هذا المؤلّف؛ لأنّ القرآن يشعر بالقراءة المتعلّقة باللفظ دون المعنى. ١٢ "حاشية السيالكوتي".

(٤) **قوله: [الحنابلة]** وهم المنسوبون إلى الإمام الهمّام أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه. ١٢

(٥) **قوله: [جهلاً]** كفى دليلاً على جهلهم أنه قال بعضهم: الجلد والغلاف قديمان، فضلاً عن المصحف، كذا في "المواقف"، هذا ولا يخفى أنّ الشارح لم ينسب الجهل إلى الإمام الهمّام حتى يحتاج إلى التأويل. ١٢

(٦) **قوله: [أقام غير المخلوق]** أي: قال: غير مخلوق ولم يقل: غير حادث، مع أنّ المستعمل عند المتكلّمين سيّما في بحث الصفات لفظ القدم والحدوث. ١٢

الكلام على وفق الحديث، حيث قال عليه السلام: «القرآن كلام الله تعالى[1] غير مخلوق، ومن قال: إنّه مخلوق فهو كافر بالله العظيم»[2]، وتنصيصاً على محلّ الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين[3]، وهو أنّ القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ولهذا تترجم هذة المسألة[4] بمسألة خلق القرآن. وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسيّ ونفيه، وإلاّ فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث

---

(١) **قوله: [القرآن كلام الله تعالى... إلخ]** أخرجه ابن عديّ في كامله من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، وذكره ابن الجوزيّ في "الموضوعات"، ورواه الديلميّ في مسنده، وقال السخاويّ وشيخه ابن حجر العسقلانيّ: هو بجميع طرقه باطل، نقله ابن الربيع في "التمييز"، وقال الصغانيّ باطل. وفي خلاصة الطيبيّ موضوع، لكن روي نحوه موقوفاً عن عليّ وابن مسعود وابن عبّاس من الصحابة، وعمرو بن دينار وابن عيينة وغيرهما. ١٢ "نظم الفرائد".

(٢) **قوله: [فهو كافر بالله العظيم]** قال الملاّ عليّ القاري عليه رحمة الباري: اعلم أنّ ما جاء في كلام الإمام الأعظم وغيره من علماء الأنام من تكفير القائل بخلق القرآن محمول على كفران النعمة، لا كفران الخروج من الملّة، بخلاف المعتزلة في هذه المسئلة، بل التحقيق أنّ لا نزاع في هذه القضيّة؛ إذ لا خلاف لأهل السنّة في حدوث الكلام اللفظيّ، ولا نزاع للمعتزلة في قدم الكلام النفسيّ لو ثبت عندهم بالدليل القطعيّ، وأمّا حديث من قال: «إنّ القرآن مخلوق فقد كفر»، فغير ثابت مع أنه من الأحاد وقابل للتأويل، ومع هذا لا يجوز لأحد أن يقول: القرآن اللفظيّ مخلوق لِمَا فيه من الإيهام المؤدّي إلى الكفر وإن كان صحيحاً في نفس الأمر، باعتبار بعض إطلاق القرآن. ١٢ "شرح الفقه الأكبر".

(٣) **قوله: [الفريقين]** أهل السنّة والمعتزلة. ١٢

(٤) **قوله: [تترجم هذه المسئلة]** أي: تعرف هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن لا بمسئلة حدوث القرآن.١٢

الكلام النفسيّ[١]. ودليلنا ما مرّ أنه ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء أنه متكلّم، ولا معنى له سوى أن متّصف بالكلام[٢] ويمتنع قيام اللفظيّ الحادث بذاته تعالى، فتعيّن النفسيّ القديم. وأمّا استدلالهم بأنّ القرآن متّصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف[٣]والتنظيم والإنـزال والتنـزيل وكونه عربيّاً مسموعاً فصيحاً معجزاً إلى غير ذلك[٤]، فإنما يكون حجّة على الحنابلة[٥] لا علينا؛ لأنّا قائلون بحدوث النظم[٦]، ....

---

(١) **قوله: [بحدوث الكلام النفسيّ]** بل ينكرون وجوده، ولو ثبت عندهم لقالوا بقدمه مثل ما قلنا، فصار محلّ البحث هو أنّ النفسيّ ثابت أم لا. ١٢ "نبراس"

(٢) **قوله: [متّصف بالكلام]** أي: الكلام النفسيّ؛ لأنّ صدق المشتقّ على شيء يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق له، ومعلوم أنّ قيام اللفظيّ الحادث بذاته تعالى محال، فتعيّن أنّ الصفة القائمة بذاته تعالى هو الكلام النفسيّ. ١٢

(٣) **قوله: [من التأليف... إلخ]** وكون التاليف والتنظيم من سمات الحدوث، بناء على أنها تستدعي التوقّف على الأجزاء، فيكون محتاجاً حادثاً، والإنزال والتنـزيل يوجب الانتقال من مكان عال إلى سافل، والمكانيّ حادث، وكونه عربيّاً يوجب كونه من موضوعات العرب، وكونه فصيحاً يوجب أن يكون كثير الاستعمال، والمسموع هو الصوت، وكونه معجزاً يستلزم أن يحدث عنده التحدّي، كذا في عامّة الحواشي. ١٢

(٤) **قوله: [إلى غير ذلك]** من كونه ذكراً محدثاً ومجعولاً وكائناً في اللوح المحفوظ ونحو ذلك، كذا في بعض الحواشي. ١٢

(٥) **قوله: [على الحنابلة]** القائلين بأنّ كلامه تعالى حرف وصوت، يقومان بذاته، وإنّه قديم. ١٢

(٦) **قوله: [بحدوث النظم]** قد قدّمنا عن "شرح الفقه الأكبر" أنه لا يجوز لأحد أن يقول: القرآن اللفظيّ مخلوق لِمَا فيه من الإيهام المؤدّي إلى الكفر. ١٢

وإنما الكلام في المعنى القديم، والمعتزلة لَمَّا لم يمكنهم[1] إنكار كونه تعالى متكلّماً، ذهبوا إلى أنه تعالى متكلّم بمعنى إيجاد الأصوات والحروف في محالها أو إيجاد أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم[2]، وأنت خبير بأنّ المتحرّك[3] من قامت به الحركة، لا من أوجدها، وإلاّ يصحّ[4] اتّصاف الباري بالأعراض المخلوقة له تعالى والله تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. ومن أقوى شبه المعتزلة أنّكم متّفقون على أنّ القرآن اسم لِمَا نقل إلينا بين دفّتي[5] المصاحف تواتراً، وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقروًّا بالألسن مسموعاً بالآذان، وكلّ ذلك من سمات

---

(١) **قوله: [لَمَّا لم يمكنهم... إلخ]** لتصريحات القرآن وانعقاد الإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام. ١٢

(٢) **قوله: [على اختلاف بينهم]** في كيفيّة أخذ جبرئيل القرآن عن الله سبحانه، فقال بعض المعتزلة: يخلق الله تعالى صوتاً، فيسمعه جبرئيل وينزل به، وقال بعضهم: ينظر إلى النقوش المكتوبة في اللوح المحفوظ. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [أنت خبير بأنّ المتحرّك... إلخ]** حاصله الإيراد بأنّ معنى المشتقّ ما قام به مبدءه، لا من قام به إيجاد مبدءه وخلقه، وإلاّ لكان القائم مقيماً، والمتحرّك محرّكاً. ١٢ "نظم الفرائد".

(٤) **قوله: [وإلاّ يصحّ... إلخ]** أي: إن لم يكن المتحرّك من قام به الحركة، بل من أوجدها، لصحّ اتّصاف الباري تعالى بحسب اللغة بالأعراض المخلوقة له تعالى، بأن يقال: إنّه تعالى أسود بمعنى: أن يخلق السواد في الأجسام، فلا يرد بأنّ إطلاق المشتقّ من الأعراض على الله تعالى موقوف على إذن الشرع. ١٢

(٥) **قوله: [دفّتي]** الدفّة الجنب من كلّ شيء أو صفحته، يقال: «بات يتقلّب على دفّتيه»، ومنه: «دفّتا المصحف». ١٢ "المعجم الوسيط".

الحدوث بالضرورة، فأشار إلى الجواب بقوله: (وهو) أي: القرآن الذي هو كلام الله تعالى (مكتوب[1] في مصاحفنا) أي: بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالّة عليه (محفوظ[2] في قلوبنا) أي: بالألفاظ المخيّلة[3] (مقروّ بألسنتنا) بحروفه الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بتلك أيضاً (غير حالّ فيها)[4] أي: مع ذلك ليس حالاً في المصاحف ولا في القلوب ولا في الألسنة ولا في الآذان، بل هو معنى قديم[5] قائم بذات الله تعالى، يلفظ

---

(١) **قوله: [مكتوب... إلخ]** قال تعالى: ﴿وَالطُّورِ o وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ o فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ﴾[الطور: ١-٣] الآية، وقال تعالى: ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ o مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ o بِأَيْدِي سَفَرَةٍ o كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾[عبس: ١٣-١٦]، قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ o فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ o لا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾[الواقعة: ٧٦-٧٩]، إلى غير ذلك من النصوص، وعليه تبتني حرمة مسّ المصحف للمحدث. ١٢

(٢) **قوله: [محفوظ... إلخ]** قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[العنكبوت: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ o عَلَى قَلْبِكَ﴾[الشعراء: ١٩٣-١٩٤]. ١٢

(٣) **قوله: [الألفاظ المخيّلة]** الظاهر أنه أراد بالمخيّلة المخزونة في حاسّة الخيال على وفق مذهب الحكماء من أنّ الحسّ المشترك يأخذ صور المحسوسات عن الحواسّ الظاهرة ويسلّمها إلى الخيال، وذهب بعض علماء الشرع إلى أنّ محلّ العلم والحفظ هو القلب، والنصوص معاضدة لهم. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [غير حال فيها]** أي: نفسه القديمة غير حالّة في هذه المحالّ، بل إنما تحلّ فيها صوره، ودواله اللفظيّة العينيّة أوالخيالية أوالكتابيّة، حلول العرض في موضوعه أو المتمكّن في مكانه، فهذا إشارة إلى كلامه النفسيّ القديم، كما أنّ الأوّل إشارة إلى مظاهره ومجاليه وأشباحه وعباراته وعنواناته الدالّة عليه، المعبّر بها عنه المباينة له وجوداً وحقيقة، ولم تكن من نوعه ولا جنسه أيضاً كما يزعمه الحنابلة، فتدبّر. ١٢ "نظم الفرائد".

(٥) **قوله: [بل هو معنى قديم]** أي: ليست هذه الوجودات في هذه المحالّ والموضوعات وجودات

ويسمع بالنظم الدالّ عليه، ويحفظ بالنظم المخيّل ويكتب بنقوش وأشكال موضوعة للحروف الدالّة عليه، كما يقال: «النار جوهر مضيء محرق»، يذكر باللفظ ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً، وتحقيقه أنّ(١) للشيء وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة، فالكتابة تدلّ(٢) على العبارة وهي على ما في الأذهان(٣) وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف(٤) القرآن بما هو من

الكلام النفسيّ، لا لطبعه ولا تشخّصه، وإنما هي وجودات تعبيراته وعنواناته، وإنما وجوده قيامه القديم بذاته تعالى لكونه صفة وحقيقة ناعتيّة، ووجود الصفة في نفسها هو وجودها لموضوعها وموصوفها على ما تقرّر في موضعه. ١٢ "نظم الفرائد" بتصرّف.

(١) **قوله: [تحقيقه أنّ... إلخ]** حاصله أنّ إطلاق القرآن أو كلام الله تعالى على هذه الأمور باعتبار علاقة الدلالة، والتعبير تسمية للدالّ (المعبّر به) باسم المدلول (المعبّر عنه)، وإنما الحقيقة هو الشيء بوجوده العينيّ، ثُمَّ نسبة الوجود الذهنيّ واللفظيّ والكتابيّ إلى الشيء تجوّز، وإنما هو المستند إلى دوالّه، الصور والألفاظ والنقوش . ١٢"نظم الفرائد"

(٢) **قوله: [فالكتابة تدلّ... إلخ]** اعلم أنّ الكتابة تدلّ على العبارة دلالة وضعيّة، والعبارة أيضاً على ما في الأذهان دلالة وضعيّة، وما في الذهن يدلّ على ما في الخارج دلالة ذاتيّة .١٢ "ر"

(٣) **قوله: [على ما في الأذهان]** هذا يدلّ على أنّ الألفاظ موضوعة للصور الذهنيّة، أو الأعيان الخارجيّة، واختلف الناس في الموضوع له للألفاظ، فقيل: الصورة الذهنيّة؛ لأنها الحاصلة في الذهن، وقيل: الأعيان الخارجيّة؛ لأنها مناط الاستعمال والمتلفت إليها بالذات، والتحقيق أنّ الموضوع له نفس الشيء من حيث هي هي، بلا خصوصيّة ظرف دون ظرف. ١٢

(٤) **قوله: [فحيث يوصف... إلخ]** يعني: إذا عرفت أنّ إطلاق القرآن على المكتوب في المصاحف، والمحفوظ في القلوب، والمقروّ بالألسن، والمسموع بالآذان، باعتبار أنها دالّة عليه وتعبيرات عنه، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم يراد به ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة أمر يدلّ عليه، وحيث يوصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به مظاهره ودوالّه من الألفاظ المنطوقة

لوازم القديم، كما في قولنا: «القرآن غير مخلوق»، فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا: «قرأت نصف القرآن»، أو المخيّلة كما في قولنا: «حفظت القرآن»، أو يراد به الأشكال المنقوشة كما في قولنا:«يحرم للمحدث مسّ القرآن». ولَمَّا كان[1] دليل الأحكام الشرعيّة هو اللفظ[2] دون المعنى القديم، عرفّه أيمّة الأصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً، أي: للنظم من حيث الدلالة[3] على المعنى، لا لمجرّد المعنى[4].

المسموعة، أو الأشكال المنقوشة، وحينئذ لا يرد بأنّ هذا التحقيق تحقيق جواب آخر، لا تحقيق جواب المصنّف كما أورد بعض المحشّين. ١٢

(١) **قوله: [ولَمَّا كان... إلخ]** جواب سؤال مقدّر حاصله: أنّ ما ذكرتم من «أنّ القرآن حقيقة وهو المعنى القديم، وإطلاقه على النقوش والألفاظ مجاز، باعتبار علاقة الدلالة والتعبير»، بخلاف ما ذكره أيّمة الأصول من أنّ القرآن اسم للمكتوب في المصاحف... إلخ، فإنّه يدلّ على الكلام اللفظيّ. ١٢

(٢) **قوله: [هو اللفظ]** ملخّص الجواب أنّ مطمح نظر الأصوليّين بالذات، هو الاستدلال على الأحكام الشرعيّة، ولا يخفى أنّ الاستدلال إنما يتحقّق بالنظم الدالّ على المعنى لا بالمعنى القديم، فاعتبروا القرآن موضوعاً للنظم والمعنى، واسماً وحقيقة فيهما. ١٢

(٣) **قوله: [للنظم من حيث الدلالة]** أي: القران ليس اسماً لمجرّد النظم من غير اعتبار المعنى، بل هو النظم الدالّ على المعنى؛ لأنّ كونه عربيّاً مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر، صفة اللفظ الدالّ على المعنى، وكذا الإعجاز يتعلّق بالبلاغة، وهي من صفات اللفظ باعتبار إفادته المعنى. ١٢

(٤) **قوله: [لا لمجرّد المعنى]** أي: ليس القرآن اسماً لمجرّد المعنى من غير اعتبار النظم، وبهذا يندفع التوهّم الناشي من قول الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله تعالى بجواز القراءة بالفارسيّة، أنه اعتبر مجرّد المعنى في حقّ جواز الصلاة، والصحيح المعتمد أنّ الإمام الأعظم رضي الله تعالى عنه رجع عن

وأمّا الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الأشعريّ(١) إلى أنه يجوز أن يسمعه(٢)، ومنعه(٣) الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائنيّ، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريديّ(٤)، فمعنى قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] **ما يدلّ عليه(٥)، كما يقال: «سمعت علم فلان»، فموسى عليه السلام(٦) سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى، لكن لَمَّا كان بلا واسطة**

هذا القول إلى قول صاحبيه رضي الله تعالى عنهما وهو عدم الجواز بالفارسيّة، كما صرّح به في "الهداية" و"فتح القدير" و"العناية" وغيرها. ١٢

(١) **قوله: [الأشعريّ]** هو الشيخ أبو الحسن الأشعريّ وهو منسوب إلى "أشعر"، وهي قبيلة من "اليمن"، وقيل: إلى جدّه أبي موسى الأشعريّ رضي الله تعالى عنه. ١٢ "دواني على العقائد".

(٢) **قوله: [يجوز أن يسمعه]** وإن لم يكن صوتاً وذلك على خرق العادة، كما أنّ الحقّ سبحانه يرى يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا، مع أنه لا شكل له ولا مكان، وبالجملة السمع عنده بخلق الله سبحانه الإدراكَ في الحاسّة أو النفس، فيجوز في الأصوات وغيرها. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [ومنعه]** لأنّ الضرورة تشهد بأنّ المسموع صوت، والكلام القديم ليس بصوت.

(٤) **قوله: [أبي منصور الماتريديّ]** هو الإمام محمّد بن محمّد بن محمود السمرقنديّ، منسوب إلى "ماتريد"، وهي قرية من "سمرقند"، وهو رئيس أهل السنّة والجماعة في الأصول الحنفيّة، ولذا تسمّى الأحناف بـ«الماتريديّين»، والشيخ أبو الحسن الأشعريّ رئيس أهل السنّة في الأصول الشافعيّة، والفرق بينهما قليل مذكور في مقامه. ١٢ كذا في الحواشي.

(٥) **قوله: [ما يدلّ عليه]** أي: يسمع الكلام اللفظيّ الذي يدلّ على الكلام النفسيّ القديم. ١٢

(٦) **قوله: [فموسى عليه السلام... إلخ]** جواب سؤال مقدّر، تقريره أن يقال: لوكان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدلّ عليه، فما وجه تخصيص موسى عليه السلام باسم الكليم؟ فإنّ كلّ شخص يسمع ما يدلّ على كلام الله تعالى، فأجاب بأنه سمع صوتاً دالاً على كلامه سبحانه، لكن لَمَّا كان بلا واسطة الكتاب والملك، بل على طريق خرق العادة خصّ باسم «الكليم»، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ﴾[القصص: ٣٠]. ١٢

الكتاب والملك خصّ باسم الكليم[1] فإن قيل: لو كان[2] كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلّف يصحّ نفيه عنه[3]، بأن يقال: ليس النظم المنـزّل المعجز المفصّل إلى السور والآيات كلام الله تعالى، والإجماع على خلافه، وأيضاً: المعجز المتحدّى به هو كلام الله تعالى حقيقة، مع القطع بأنّ ذلك إنما يتصوّر في النظم المؤلّف المفصّل إلى السور؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة[4]، قلنا[5]: التحقيق أنّ كلام الله تعالى اسم

---

(١) **قوله: [باسم الكليم]** أي: كليم الله، وقال بعضهم: لَمَّا سمعه من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خصّ به، هذا عند من لم يجوّز سماع الكلام النفسيّ، وأمّا عند من جوّزه فهو يقول: خصّ به؛ لأنه سمع كلامه الأزليّ بلاحرف ولا صوت، كما يرى ذاته في الآخرة بلا كمّ ولا كيف. ١٢ كذا في "حاشية السيالكوتي".

(٢) **قوله: [فإن قيل لو كان... إلخ]** حاصل السؤال أنّ منشأ ما مرّ من التحقيق، مثلاً قول المصنّف: «ليس من جنس الحروف» وقول الشارح: «حتى يسمع كلام الله» معناه يسمع ما يدلّ عليه، فهذا كلّه يدلّ على أنّ الكلام في الحقيقة هو النفسيّ، والنظم المؤلّف يسمّى بـ«كلام الله» مجازاً بعلاقة الدلالة، فيلزم صحّة نفي الكلام عن النظم، كما أنّ الأسد مجاز في الرجل الشجاع، فيصحّ أن يقال: «الرجل الشجاع ليس بأسد». ١٢

(٣) **قوله: [يصحّ نفيه عنه]** والنافي كافر، سوى البسملة في أوائل السور، فإنّ نافيه لا يكفّر لقوّة الشبهة في كونه من القرآن. ١٢

(٤) **قوله: [لا معنى لمعارضة الصفة القديمة]** لأنه لا يطّلع على الصفة القديمة إلاّ المؤيّد من عند الله، والمعارضة لا تكون إلاّ بعد الإطّلاع، والكفّار بعيد عن ذلك، فلو لم يكن النظم المؤلّف كلاماً حقيقة، لم يكن الإعجاز والتحدّي في كلام الله تعالى، والحال أنّ الإعجاز والتحدّي لا يكون إلاّ في كلام الله تعالى. ١٢ "ر"

(٥) **قوله: [قلنا... إلخ]** حاصل الجواب أنّ الكلام ليس مجازاً في اللفظ، بل هو حقيقه في اللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك، وإنما يسمّيه المشايخ مجازاً؛ لأنه مشابه المجاز باعتبار علاقة الدلالة. ١٢ "ن"

مشترك بين الكلام النفسيّ القديم ومعنى الإضافة[١] كونه صفة له تعالى وبين اللفظيّ الحادث المؤلّف من السور والآيات ومعنى الإضافة أنه مخلوق الله تعالى[٢] ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصحّ النفي أصلاً[٣]، ولا يكون الإعجاز والتحدّي إلاّ في كلام الله تعالى، وما وقع في عبارة بعض المشايخ[٤] من أنه مجاز فليس معناه[٥] أنه غير موضوع للنظم المؤلّف، بل معناه أنّ الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنما هو باعتبار[٦] دلالته على المعنى، فلا نزاع لهم في الوضع[٧]

---

(١) **قوله: [ومعنى الإضافة]** أي: إضافة الكلام إلى الله سبحانه. ١٢

(٢) **قوله: [مخلوق الله تعالى]** أي: نظمه وتأليفه بمحض خلق الله تعالى، بحيث لا مدخل فيه لتاليف المخلوق أصلاً، ولذا صار معجزاً لا يكون للبشر معارضة. ١٢

(٣) **قوله: [لا يصحّ النفي أصلاً]** يعني: لَمَّا كان كلام الله تعالى مشتركاً في الكلام النفسيّ واللفظيّ كليهما، فصار حقيقة في كلّ من المعنيين، فلا يصحّ نفي الكلام عن النظم أصلاً؛ لأنّ الحقيقة لا يجوز نفيها عن الموضوع له. ١٢

(٤) **قوله: [وما وقع في عبارة بعض المشايخ]** إشارة إلى جواب سؤال مقدّر، تقريره أن يقال: إنّكم قلتم: إنّ كلام الله حقيقة مشترك بين الكلام النفسيّ واللفظيّ، مع أنّ بعض المشايخ صرّح بأنّ كلام الله مجاز في الكلام اللفظيّ. ١٢

(٥) **قوله: [فليس معناه]** حاصل الجواب أنّ المجاز مقول بالاشتراك اللفظيّ على معنيين، الأوّل: هو اللفظ المستعمل في المعنى الغير الموضوع له، والثاني: هو الذي وضع لمعنى بواسطة شيء آخر، والمراد بالمجاز في عبارة المشايخ هو المعنى الثاني دون المعنى الأوّل. ١٢ "ر"

(٦) **قوله: [إنما هو باعتبار... إلخ]** واعتبار العِلاقه لا تنافي الاشتراك فإنّ المشترك لا يكون مشروطاً بعدم العلاقة، بل قد يحتاج إلى العِلاقة، كما يستفاد من "شرح السلّم" للملاّ حسن. ١٢

(٧) **قوله: [فلا نزاع لهم في الوضع]** أي: لا نزاع للمشايخ في كون لفظ «الكلام» موضوعاً للنظم وكون

والتسمية، وذهب بعض المحقّقين[١] إلى أنّ المعنى في قول مشايخنا: «كلام الله تعالى معنى قديم»، ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات، ومرادهم أنّ القرآن اسم اللفظ والمعنى، شامل لهما، وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة[٢] من قدم النظم المؤلّف المرتّب الأجزاء، فإنّه بديهيّ الاستحالة، للقطع بأنه لا يمكن التلفّظ بالسين من «بسم الله» إلاّ بعد التلفّظ بالباء، بل

النظم مسمّى به، بل إنما يسمّونه مجازاً لمشابهة المجاز في اعتبار العلاقة. ١٢ "ن"

(١) **قوله: [ذهب بعض المحقّقين]** هو القاضي عضد الدين صاحب "المواقف"، كما قال السيّد السند قدّس سرّه في شرحه، فكتب ما نصّه: اعلم أنّ للمصنّف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب، ومحصولها أنّ لفظ المعنى تطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير، فالشيخ الأشعريّ لَمَّا قال: الكلام النفسيّ هو المعنى النفسيّ فهم الأصحاب منه أنّ مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم وحده، وأمّا العبارات فإنما تسمّى كلاماً مجازاً لدلالته على ما هو كلام حقيقة، حتى صرّحوا بأنّ الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً، لكنّها ليست كلاماً حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ، له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلاميّة ما بين دفّتي المصحف، وكعدم كون المقروّ والمحفوظ كلامه حقيقة، إلى غير ذلك مِمَّا لا يخفى على المتفطّن في الأحكام الدينيّة، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني، فيكون الكلام النفسيّ عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً، قائماً بذات الله تعالى، وهو مكتوب في المصاحف، مقروّ بالألسن، محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ. ١٢

(٢) **قوله: [لا كما زعمت الحنابلة]** إشارة إلى دفع دخل مقدّر بيانه: أنّ النظم متّصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث، فأنىّ يكون قديماً، وما هو وجه التشنيع على الحنابلة؟ فأجابه بأنهم يقولون: بقدم النظم مع كونه مرتّب الأجزاء وهو محال. ١٢

المعنى أنّ اللفظ القائم بالنفس ليس مرتّب الأجزاء[1] في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتّب الأجزاء، وتقدّم البعض على البعض، والترتّب إنما يحصل في التلفّظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة، وهذا معنى قولهم: المقروّ[2] قديم والقراءة حادثة، وأمّا القائم بذات الله تعالى فلا ترتّب فيه، حتى أنّ من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتّب الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة، هذا حاصل كلامهم وهو جيّد لمن يتعقّل[3] لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلّف من

---

(١) **قوله: [ليس مرتّب الأجزاء]** أي: الترتب بحسب الوجود، يعني: ليس وجوده مشروطاً بعدم البعض، فإنّ الترتيب اللحاظيّ فيه أيضاً لازم، وإلاّ لاستوى الأمر عندها في «زيد على الفرس» و«الفرس على زيد». ١٢ كذا يستفاد من الحواشي.

(٢) **قوله: [هذا معنى قولهم: المقروّ... إلخ]** وحينئذ لايكون التنويع إلى النفسيّ واللفظيّ، وهو الحقّ قال **سيدنا المجدّد الأعظم الإمام أحمد رضا خان البريلويّ** قدّس سرّه: «والحقّ عندنا أنّ التنويع إلى النفسيّ واللفظيّ إنما مال إليه المتأخّرون، إفحاماً للمعتزلة، أو إفهاماً للعقول السافلة، كما اختاروا في المتشابهات مسلك التأويل، وإنّما المذهب وما عليه أيمة السلف أنّ كلام الله تعالى واحد، لا تعدّد فيه أصلاً، لم ينفصل ولن ينفصل عن الرحمن، ولم يحلّ في قلب ولا لسان ولا أوراق ولا آذان، ومع ذلك ليس المحفوظ في صدورنا إلاّ هو، ولا المتلوّ بأفواهنا إلاّ هو، ولا المكتوب في مصاحفنا إلاّ هو، ولا المسموع بأسماعنا إلاّ هو، لا يحلّ لأحد أن يقول: بحدوث المحفوظ المتلوّ المكتوب المسموع، إنما الحادث نحن وحفظنا وألسنتنا وتلاوتنا وأيدينا وكتابتنا وآذاننا وسماعتنا، والقرآن القديم القائم بذاته تعالى هو المتجلي على قلوبنا بكسوة المفهوم، وألسنتنا بصورة المنطوق، ومصاحفنا بلباس المنقوش، وآذاننا بزيّ المسموع فهو المفهوم المنطوق المسموع لا شيء آخر غيره». ١٢ "المستند المعتمد".

(٣) **قوله: [هو جيّد لمن يتعقّل]** أي: ما ذكره القاضي إنما هو جيّد إذا تصوّرنا تصوّراً صحيحاً لفظاً قائماً بالنفس غير مرتّب الأجزاء ولا مؤلّف من حروف منطوقة أو مخيّلة أو منقوشة. ١٢

الحروف المنطوقة أو المخيّلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض، ولا من الأشكال المرتّبة الدالّة عليه، ونحن لا نتعقّل[1] من قيام الكلام بنفس الحافظ إلاّ كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً مؤلّفاً من ألفاظ مخيّلة أو نقوش مترتّبة، وإذا تلفّظ كانت كلاماً مسموعاً. (والتكوين)[2] وهو المعنى الذي يعبّر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك[3]، ويفسّر بإخراج[4] المعدوم من العدم إلى الوجود، (صفة لله تعالى) لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكوّن له، وامتناع إطلاق اسم المشتقّ على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به.

---

(١) **قوله: [ونحن لا نتعقّل... إلخ]** تشنيع من الشارح على القاضي، حاصله: أنّ ما ذهب إليه هذا المحقّق من كون اللفظ قائماً بذاته تعالى غير مرتّب الأجزاء ولا مؤلّفاً من حروف متعاقبة لا نتعقّله؛ لأنه قاسه على الشاهد ونحن لا نتعقّله في الشاهد، إلاّ على الوجه الذي ذكرناه. كذا يفهم من الحواشي. ١٢

(٢) **قوله: [التكوين]** هو عند الماتريديّة صفة وجوديّة، وعند الأشعريّة صفة اعتباريّة راجعة إلى القدرة والإرادة. ١٢

(٣) **قوله: [ونحو ذلك]** كالإبداع والإثبات، وليست هذه الألفاظ مترادفة، بل متغايرة المفاهيم متّحدة المصداق. ١٢

(٤) **قوله: [يفسّر بإخراج... إلخ]** لم يرد بالإخراج المعنى الإضافيّ الذي هو تعلّق بين المخرج والمخرج؛ إذ لا معنى لكونه صفة أزليّة؛ إذ هو نسبة بينهما لا يتحقّق إلاّ بتحقّقهما، فيكون حادثاً، بل أراد الصفة الحقيقيّة التي هي مبدأ لهذه الإضافة، وكذا في سائر العبارات من الإيجاد وغيره. ١٢ "حاشية السيالكوتي".

(أزليّة) بوجوه: الأوّل: أنه يمتنع قيام الحوادث[1] بذاته تعالى لِمَا مرّ، الثاني: أنه وصف ذاته في كلامه الأزليّ بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب[2] أو العدول إلى المجاز، واللازم باطل[3] أي: الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذّر الحقيقة، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز إطلاق[4] كلّ ما يقدر هو عليه من الأعراض عليه، الثالث: أنه لو كان حادثاً فإمّا بتكوين آخر، فيلزم التسلسل[5] وهو محال، ويلزم منه استحالة[6] تكوين العالم مع أنه مشاهد،

---

(١) **قوله: [يمتنع قيام الحوادث]** يرد عليه أنه يجوز أن يقوم بالغير، كما ذهب إليه أبو الهذيل، فإن ردّ بما سيجيء اتّحد الدليلان، وجوابه أنه مردود بأنّ صفة الشيء لا يقوم بغيره، ولظهور بطلانه لم يتعرّض له. ١٢ "خيالي".

(٢) **قوله: [لزم الكذب]** والكذب نقص محال على الله سبحانه، خلافاً للوهابيّة، فإنّهم يقولون على الحضرة الصمديّة تبعاً بشيخ الطائفة إسماعيل الدهلويّ بإمكان الكذب، وقد ردّ عليه هذيانه **إمام أهل السنّة الشيخ أحمد رضا خان البريلويّ** قدّس سرّه في كتابه "سبحان السبّوح عن عيب كذب مقبوح". ١٢

(٣) **قوله: [واللازم باطل]** أي: الكذب والعدول إلى المجاز كلاهما باطلان، أمّا الكذب فقد بيّنّا، وأمّا العدول إلى المجاز فلأنّ العدول إليه إنما يجوز إذا كانت الحقيقة متعذرة، وهاهنا لم يتعذّر الحقيقة. ١٢

(٤) **قوله: [لجاز إطلاق... إلخ]** أي: إطلاق كلّ مشتقّ من الأعراض التي يقدر على خلقها بحسب اللغة، كالأسود بمعنى: القادر على خلق السواد. ١٢

(٥) **قوله: [فيلزم التسلسل]** لأنّا نجري الكلام في التكوين الثاني، أ هو قديم أو حادث؟ إن كان قديماً فثبت المدّعى، وإن كان حادثاً فيحدث بتكوين آخر، وهكذا تجري السلسلة إلى غير النهاية. ١٢

(٦) **قوله: [ويلزم منه استحالة... إلخ]** لأنّ وجوده صار موقوفاً على تكوينات غير متناهية، ووجودها محال، والموقوف على المحال محال. ١٢

وأمّا بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع[١]، الرابع: أنه لو حدث لحدث إمّا في ذاته[٢] فيصير محلاًّ للحوادث، أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل من أنّ تكوين كلّ جسم قائم به، فيكون كلّ جسم[٣] خالقاً ومكوّناً لنفسه، ولا خَفاء في استحالته، ومبنى هذه الأدلّة[٤] على أنّ التكوين صفة حقيقيّة كالعلم والقدرة، والمحقّقون من المتكلّمين على أنه من الإضافات[٥] والاعتبارات العقليّة، مثل كون الصانع تعالى وتقدّس قبل كلّ شيء ومعه وبعده ومذكوراً بألسنتنا ومعبوداً ومميتاً ومحيّياً ونحو ذلك، والحاصل في الأزل[٦] هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة

---

(١) **قوله: [فيه تعطيل الصانع]** لأنه إذا جاز حدوث حادث بدون التكوين جاز حدوث جميع الحوادث بدونه لعدم الفصل بينهما، وفيه تعطيل الصانع وهو محال. ١٢

(٢) **قوله: [في ذاته]** أي: ذات الله تعالى على ما ذهب إليه الكراميّة. ١٢

(٣) **قوله: [فيكون كلّ جسم... إلخ]** إذ لا معنى للخالق إلاّ من قام به الخلق، والمكوّن إلاّ من قام به التكوين. ١٢

(٤) **قوله: [ومبنى هذه الأدلّة]** أي: مبنى هذه الوجوه الدالّة على أزليّة التكوين على أنه صفة حقيقيّة، وأمّا إذا كانت اعتباريّة كما ذهب إليه الأشعريّة، فالأدلّة غير تامّة، أمّا الأوّل والرابع فلأنه لا يلزم كونه تعالى محلاًّ للحوادث على هذا التقدير، وأمّا الثالث فلأنّ التسلسل في الاعتباريّات غير مستحيل، وأمّا الثاني فهو تامّ، كما أشار إليه العلاّمة الخيالي بقوله: «كأنه أراد ما عدا الدليل الثاني». ١٢

(٥) **قوله: [من الإضافات]** الإضافة عند المتكلّمين معنى موهوم يتعقّل من نسبة شيء إلى شيء، فالتكوين إضافة بين الخالق ومخلوقه. ١٢ "ن"

(٦) **قوله: [والحاصل في الأزل... إلخ]** يعني: أنّ الحاصل في الأزل مبدأ هذه الأشياء مثل القدرة، وأمّا هذه الأشياء فقائمة فيما يستقبل، فإنّ القدرة باعتبار تعلّقه إلى المخلوقات يسمّى تخليقاً، وباعتبار تعلّقه إلى المرزوقات يسمّى ترزيقاً، وغير ذلك من الإضافات والاعتبارات. ١٢

والإحياء وغير ذلك، ولا دليل على كونه[1] صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، فإنّ القدرة[2] وإن كانت نسبتها إلى وجود المكوّن وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الإرادة[3] يتخصّص أحد الجانبين. ولَمَّا استدلّ القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصوّر بدون المكوّن[4]، كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديماً لزم قدم المكوّنات، وهو محال، أشار إلى الجواب[5] بقوله: (وهو) أي: التكوين (تكوينه للعالم ولكلّ جزء من أجزائه)

---

(١) **قوله: [ولا دليل على كونه... إلخ]** قال العلاّمة الخيالي: ويخطر بالبال أنّ التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل، وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول، وإن لم يوجد بعد، وهذا المعنى يعمّ الموجب أيضاً، بل نقول: هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة، فكيف لا يكون صفة أخرى. ١٢

(٢) **قوله: [فإنّ القدرة... إلخ]** دفع لِمَا يتوهّم من أنّ القدرة لا يجوز أن تكون مبدأ الإيجاد لاستواء نسبتها إلى وجود المكوّن وعدمه، فلا بدّ من صفة أخرى يترجّح بها أحد الطرفين. ١٢

(٣) **قوله: [مع انضمام الإرادة... إلخ]** أنت تعلم إذا راجعت وجدانك أنّ التكوين ليس عين القدرة، ولا عين الإرادة، ولا مجموعهما مطلقاً، ولا ماخوذاً مع التعلّق، وكلّها مقدّمة على التكوين، ليس أثر هذه الأمور وجود الشيء وثبوته، كما إذا نظرنا إلى أفعالنا وجدنا إصدارنا لأمر غير إرادتنا لإصداره، وهذا كلّه واضح. ١٢ "نظم الفرائد".

(٤) **قوله: [لا يتصوّر بدون المكوّن]** أي: التكوين لا يتصوّر بدون المكوّن بالفتح؛ لأنه نسبة بين المكوّن بالكسر والمكوّن بالفتح، والنسبة لا تتحقّق بدون المنتسبين. ١٢

(٥) **قوله: [أشار إلى الجواب]** توجيه أنّ مراده أنّ التكوين تكوين لمجموع العالم ولكلّ جزء من أجزائه، متعلّق به تعلّقاً واقعاً في وقت مخصوص هو وقت وجوده، بأنه واقع وجوده فيه، فالمتعلّق بالوقت والمظروف له هو تعلّقه، لا نفس التكوين، فإنّ صفاته الحقيقية أعلى وأنزه من أن يحيط بها زمان وهي فوق الزمان، كيف وهو مكوّن الزمان أيضاً، فلو لزم الوقت للتكوين لزم وجود الزمان وعدمه ولزم الدور. ١٢ "نظم الفرائد".

لا في الأزل، بل (لوقت وجوده) على حسب علمه وإرادته. فالتكوين باق أزلاً وأبداً، والمكوّن حادث بحدوث التعلّق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلّقاتها(١)، لكون تعلّقاتها حادثة(٢)، وهذا تحقيق ما يقال(٣): إنّ وجود العالم إن لم يتعلّق بذات الله تعالى، وصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد، وهو محال، وإن تعلّق فإمّا أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلّق وجوده به(٤) فيلزم قدم العالم، وهو باطل، أو لا فليكن التكوين أيضاً قديماً مع حدوث المكوّن المتعلّق به، وما يقال(٥) من أنّ القول بتعلّق وجود المكوّن بالتكوين، قول بحدوثه، إذ القديم ما لا يتعلّق وجوده بالغير والحادث ما يتعلّق به، ففيه نظر(٦)؛ لأنّ هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول

---

(١) **قوله: [متعلّقاتها]** من المعلومات الحادثة والمقدورات والمبصرات إلى غير ذلك. ١٢

(٢) **قوله: [تعلّقاتها حادثة]** لأنّ تعلّق وجود كلّ موجود وقت وجوده بتكوينه الأزليّ. ١٢

(٣) **قوله: [هذا تحقيق ما يقال]** أي: هو حاصل الدليل الذي ذكره صاحب "العمدة" على قدم التكوين في معارضة استدلال الأشعريّة. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [قدم ما يتعلّق وجوده به]** ضمير الهاء في وجوده راجع إلى «ما» والمراد به العالم، والضمير في «به» يرجع إلى ذات الله تعالى. ١٢

(٥) **قوله: [وما يقال... إلخ]** في جواب استدلال الأشعريّة، والقائل صاحب "الكفاية"، قال: استدلّ الخصم بقوله: لو كان التكوين أزليّاً لتعلّق وجود المكوّن به في الأزل، فكان العالم قديماً، قلنا: إذا سلّمت تعلّق وجود المكوّن بالتكوين، فقد سلمت أنه حادث؛ إذ القديم ما لا يتعلّق وجوده بالغير، وما يتعلّق وجوده بغيره فهو حادث. ١٢ "ن"

(٦) **قوله: [ففيه نظر]** حاصل هذا النظر أنّ اللازم من هذا القول الحدوث الذاتيّ، وهو ليس بمراد، بل المراد هو الحدوث الزمانيّ الذي يكون مسبوقاً بالعدم، وهو غير لازم. ١٢ "ر"

به الفلاسفة[١]، وأمّا عند المتكلّمين فالحادث ما لوجوده بداية، أي: يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه، ومجرّد تعلّق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى[٢]، لجواز أن يكون محتاجاً إلى الغير صادراً عنه دائماً بدوامه كما ذهب إليه الفلاسفة فيما ادّعوا قدمه من الممكنات، كالهيولى مثلاً، نعم إذا أثبتنا[٣] صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب[٤] بدليل لا يتوقّف[٥] على حدوث العالم، كان القول بتعلّق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه[٦]، ومن هاهنا[٧] يقال: إنّ التنصيص على كلّ جزء من أجزاء العالم إشارة إلى الردّ[٨] على من زعم قدم بعض الأجزاء كالهيولى وإلاّ فهم

---

(١) **قوله: [الفلاسفة]** فإنهّم يقولون: إنّ العالم حادث بالذات، قديم بالزمان، ويفسّرون الحادث بالذات بما يحتاج إلى غيره، والقديم بالزمان بما لا يسبق عدمه على وجوده، سواء كان غير محتاج إلى غيره كالواجب أو محتاجاً كالفلك على زعمهم. ١٢

(٢) **قوله: [بهذا المعنى]** أي: بالمعنى الذي يقوله المتكلّمون. ١٢

(٣) **قوله: [نعم إذا أثبتنا]** توجيه لكلام صاحب "الكفاية" يعني: أنّ القول بتعلّق وجود المكوّن بالتكوين إنما يكون قولاً بحدوثه الزمانيّ إذا كان العالم صادراً بالاختيار. ١٢

(٤) **قوله: [دون الإيجاب]** كما ذهب إليه الفلاسفة، والفاعل بالإيجاب هو الذي كان صدور الفعل عنه واجباً، ولم يكن مسبوقاً بالقصد والاختيار، كالإحراق من النار. ١٢

(٥) **قوله: [بدليل لا يتوقّف... إلخ]** الباء متعلّق بـ«أثبتنا»، ومن أدلّة حدوث العالم كونه أثر المختار، فحينئذ لا يصحّ الاستدلال بحدوثه على الاختيار؛ لأنّ حدوث العالم عندهم يتوقّف على كون الصانع فاعلاً مختاراً، فهذا لو توقّف على الدليل الذي يتوقّف على حدوث العالم لزم الدور المضمر. ١٢ "ر"

(٦) **قوله: [قولاً بحدوثه]** لأنّ الصادر بالاختيار حادث، والقديم لا يكون مستنداً إلى المختار. ١٢

(٧) **قوله: [ومن هاهنا]** أي: ومن أجل أنّ المراد بالحادث ما لوجوده بداية، وبالقديم خلافه. ١٢"خيالي"

(٨) **قوله: [إشارة إلى الردّ]** وهذا الردّ إنما يتمّ إذا كان المراد بالحادث ما لوجوده بداية، وأمّا إذا كان المراد ما يحتاج في وجوده إلى غيره فلا يتمّ الردّ. ١٢

إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقيّة بالعدم، لا بمعنى عدم تكوّنه بالغير[1]، والحاصل[2] أنّا لانسلّم أنه لا يتصوّر التكوين بدون وجود المكوّن، وأنّ وزانه معه وزان الضرب مع المضروب، فإنّ الضرب صفة إضافيّة لا يتصوّر بدون المضافين، أعني: الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقيّة هي مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا عينها[3]، حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحقّقه بدون المكوّن مكابرة[4] وإنكاراً للضروريّ، فلا يندفع[5] بما يقال: من أنّ الضرب عرض مستحيل البقاء، فلا بدّ لتعلّقه بالمفعول

---

(١) **قوله: [لا بمعنى عدم تكوّنه بالغير]** فإنهم يعترفون بأنّ مبدع الهيولى الواجب تعالى، فهي عندهم حادثة بالذات، قديمة بالزمان. ١٢

(٢) **قوله: [والحاصل... إلخ]** أي: حاصل جواب المصنّف رحمه الله عمّا استدلّوا به على حدوث التكوين: أنّ ذلك الاستدلال إنما يتمّ لو اعتبرنا التكوين نفس الإضافة، كالضرب بالنسبة إلى الضارب والمضروب، لكنّا لا نريدها من صفة التكوين، وإنما نريد بها ما هو مبدأ الإضافة، ولا نسلّم أنّ مبدأها أيضاً متوقّف على وجود المضافين. ١٢ "نظم الفرائد".

(٣) **قوله: [لا عينها]** أي: التكوين ليس عين الإضافة حتى لا يتصوّر بدون المضافين. ١٢

(٤) **قوله: [مكابرة]** أي: إنكاراً للحقّ الصريح تكبّراً. ١٢ "ن"

(٥) **قوله: [فلا يندفع]** أي: استدلال الأشعريّة، توضيحه أنّ صاحب "العمدة" حمل كلام المشايخ على ما سبق عند قول الشارح «والمحقّقون من المتكلّمين... إلخ» على ظاهره، وزعم أنّ التكوين نفس الإضافة، وأجاب عن استدلال الأشعريّة بالفرق بين الضرب والتكوين، بأنّ الأوّل يقتضي حضور المضروب لعدم بقائه بخلاف الثاني لبقائه، فدفعه الشارح بقوله: «لا يندفع» ١٢.كذا يستفاد من الحواشي.

ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه؛ إذ لو تأخّر لانعدم هو[1] بخلاف فعل الباري تعالى، فإنّه أزليّ واجب الدوام يبقى إلى وقت وجود المفعول. (وهو غير المكوّن[2] عندنا)؛ لأنّ الفعل يغاير المفعول بالضرورة، كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول؛ ولأنه لو كان نفس المكوّن لزم أن يكون المكوّن مكوّناً مخلوقاً بنفسه[3]، ضرورة أنه[4] مكوّن بالتكوين الذي هو عينه، فيكون قديماً مستغنياً عن الصانع[5]، وهو محال، وأن لا يكون للخالق تعلّق بالعالم سوى أنه أقدم منه[6]، قادر عليه من غير صنع وتأثير فيه، ضرورة تكوّنه بنفسه، وهذا لا يوجب[7] كونه خالقاً والعالَمِ مخلوقاً، فلا

---

(١) **قوله: [لانعدم هو]** أي: الضرب؛ لأنه من الأعراض وهي لا تبقى زمانين. ١٢

(٢) **قوله: [وهو غير المكوّن]** ابتداء مسئلة اختلف فيها الماتريديّة والأشعريّة، حيث ذهب الماتريديّة إلى أنه غير المكوّن، والأشعريّة إلى أنه عينه، والغير محمول على ما يقابل العين بحسب المفهوم؛ لأنّ الدلائل المقرّرة في إثبات هذا المطلب إنما تثبت المغايرة بحسب المفهوم، لا التحقّق أي: صحّة الانفكاك بينهما. ١٢ كذا يستفاد من "حاشية السيالكوتي".

(٣) **قوله: [بنفسه]** من غير احتياج إلى الصانع. ١٢

(٤) **قوله: [ضرورة أنه... إلخ]** دليل الملازمة أي: إذا كان المكوّن مكوّناً مخلوقاً بنفسه، فيكون المكوّن مستغنياً عن الصانع السابق، والحاصل أنّ التكوين إذا كان عين المكوّن لم يقم بذات الله تعالى، فلا يكون مكوّناً بالكسر له؛ لأنّ «المكوِّن» بالكسر من قام به التكوين، فيلزم أن يكون «المكوّن» بالفتح قائماً بنفسه. ١٢

(٥) **قوله: [مستغنياً عن الصانع]** إذ الاحتياج إليه ليس إلاّ في الإيجاد والتكوين. ١٢

(٦) **قوله: [أقدمُ منه]** القدم إمّا لغويّ، فالمعنى أدوم منه وأسبق؛ إذِ العالم حادث، وامّا اصطلاحيّ بأن يلاحظ لزوم قِدم العالم أيضاً، فالمعنى أقوى قدماً وأولى به؛ لأنه قديم بدون التكوين ١٢"خيالي".

(٧) **قوله: [وهذا لا يوجب... إلخ]** بل يوجب عدم كونه خالقاً، وعدم كون العالم مخلوقاً. ١٢

يصحّ القول بأنه خالق العالَم وصانعه، هذا خلف، وأن لا يكون الله تعالى مكوّناً للأشياء، ضرورة أنه لا معنى للمكوّن إلاّ من قام به التكوين، والتكوين إذا كان عين المكوّن لا يكون قائماً بذات الله تعالى[1]، وأن يصحّ القول[2] بأنّ خالق سواد هذا الحجر أسود، وهذا الحجر خالق للسواد؛ إذ لا معنى للخالق والأسود إلاّ من قام به الخلق والسواد وهما واحد، فمحلّهما واحد، وهذا كلّه تنبيه[3] على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريّاً، لكنّه ينبغي للعاقل[4] أن يتأمّل في أمثال هذه المباحث، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما تكون استحالته بديهيّة ظاهرة على من له أدنى تميّز، بل يطلب لكلامهم محلاًّ صحيحاً يصلح محلاًّ لنزاع العلماء وخلاف العقلاء، فإنّ من قال: «التكوين عين المكوّن» أراد أنّ الفاعل إذا

---

(١) **قوله: [لا يكون قائماً بذات الله تعالى]** لأنّ «المكوَّن» بالفتح غير قائم بذات الله تعالى، والتكوين إذا كان عين المكوّن فلا يكون التكوين قائماً بذات الله تعالى. ١٢ "ر"

(٢) **قوله: [وأن يصحّ القول... إلخ]** لأنّ المكوّن السواد الذي هو عين التكوين وهو قائم بالأسود خالقاً له ومكوّناً له؛ لأنّ «المكوّن» من قام به التكوين، والتكوين لو كان عين السواد لكان قائماً بالأسود الذي هو نفس الحجر، فيكون الأسود خالقاً له، وكذا الحجر. ١٢ "ر"

(٣) **قوله: [هذا كلّه تنبيه]** يعني: أنّ الحكم بالمغايرة بين التكوين والمكوّن بديهيّ، والبديهيّ لا يحتاج إلى الدليل، بل لا يجوز إقامة الدليل عليه، نعم! يحتاج في إزالة الخفاء إلى التنبيه، فالوجوه التي ذكرها الماتريديّة على غيريّة التكوين لا تصلح أن تكون دلائل، إنّما هي تنبيهات على ذلك الحكم البديهيّ. ١٢

(٤) **قوله: [لكنّه ينبغي للعاقل]** تنقيد من الشارح على الماتريديّة، وتوجيه لِمَا نقل عن الأشعريّة. ١٢

فعل شيئاً(١) فليس هاهنا إلاّ الفاعل والمفعول، وأمّا المعنى الذي يعبّر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباريّ(٢) يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمراً محقّقاً مغايراً للمفعول(٣) في الخارج، ولم يرد أنّ مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوّن لتلزم المحالات، وهذا كما يقال(٤): إنّ الوجود عين الماهيّة(٥) في الخارج بمعنى أنه ليس في الخارج للماهيّة تحقّق، ولعارضها المسمّى بـ«الوجود» تحقّق آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد، بل الماهيّة إذا كانت فكونها هو وجودها لكنّهما متغايران في العقل بمعنى أنّ للعقل أن يلاحظ الماهيّة دون الوجود(٦) وبالعكس، ....

---

(١) **قوله: [إذا فعل شيئاً... إلخ]** قال الشارح في "شرح المقاصد": يمكن أن يكون معناه أنّ الشيء إذا أثّر في شيء واحد بعد مالم يكن مؤثّراً، فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير، وأمّا حقيقة الإحداث والإيجاد فاعتبار عقليّ، لا تحقّق له في الأعيان، وقد ثبت ذلك في الأمور العامّة. ١٢

(٢) **قوله: [أمر اعتباريّ]** لأنه معنى مصدريّ انتزاعيّ. ١٢

(٣) **قوله: [مغايراً للمفعول]** بل هاهنا وجود واحد يستند بالذات إلى الفاعل والمفعول، وبالعرض إلى هذا الأمر الاعتباريّ الماخوذ عن أحدهما، أو مجموعها كما هو شان الأمور الانتزاعيّة بالنسبة إلى مناشيها، وهذا هو معنى العينيّة والغيريّة، وليس معناه أنهما شيء واحد حقيقة ووجوداً منسوباً إلى كلّ منهما بالذات، وانّما التكثّر في التحليل العقليّ كما في الأجزاء الذهنيّة. ١٢ "نظم الفرائد".

(٤) **قوله: [وهذا كما يقال... إلخ]** تأييد للتوجيه بإثبات نظيره. ١٢

(٥) **قوله: [عين الماهيّة]** هذه مسئلة اختلف فيها العقلاء، فذهب بعضهم إلى أنّ الوجود عين الماهيّة في الخارج، وبعضهم إلى أنه زائد على الماهيّة، والتحقيق مذكور في المطوّلات. ١٢

(٦) **قوله: [أن يلاحظ الماهيّة دون الوجود]** لأنّ الماهيّة ما به الشيء هو هو، والوجودكون الشيء في الأعيان، فيجوز أن يتعقّل أحد المفهومين بدون الآخر. ١٢ "ر"

فلا يتمّ[1] إبطال هذا الرأي إلاّ بإثبات أنّ تكوّن الأشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقّف على صفة حقيقيّة قائمة بالذات[2] مغايرة للقدرة والإرادة، والتحقيق[3] أنّ تعلّق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القدرة يسمّى إيجاداً له، وإذا نسب إلى القادر يسمّى الخلق والتكوين ونحو ذلك، فحقيقته كون الذات[4] بحيث تعلّقت قدرته بوجود المقدور لوقته، ثُمَّ تتحقّق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالتصوير والترزيق والإحياء والإماتة وغير ذلك إلى ما لا يكاد

---

(١) **قوله: [فلا يتمّ... إلخ]** يعني: إذا كان المراد من قول الأشعرية: «التكوين عين المكوّن»، أنّ التكوين أمر اعتباريّ، غير محقّق مغاير للمفعول في الخارج، فلا تتمّ أدلّة الماتريديّة إلاّ بإثبات أن تكوّن الأشياء ... إلخ. ١٢

(٢) **قوله: [قائمة بالذات]** أي: بذات الله تعالى؛ لأنه إذا كانت صفة حقيقيّة تكون موجودة في الأزل قائمة، فحينئذ يكون وجودها مغايرة لوجود المكوّن، بخلاف الصفة الإضافيّة؛ لأنها لا وجود لها في الخارج. ١٢ "ر"

(٣) **قوله: [والتحقيق... إلخ]** يشير إلى أنه ليس زائداً على القدرة، بل هو عبارة عن القدرة من حيث تعلّقها بوجود المقدور تأثيراً لها فيه على وفق الإرادة، فيسمّى إيجاداً من حيث التعلّق بالوجود، ومن حيث إنّها منسوبة إلى القادر، وصدر الأثر بقدرته تسمّى خلقاً وتكويناً، فالمسمّى واحد وله إسمان ومفهومان، باختلاف النسبتين وتغاير الاعتبارين، بل هو عبارة لا عن القدرة، بل عن تعلّقها هو حادث، فهو صفة اعتباريّة حادثة، ولا ضير فيه، فافهم. ١٢ "نظم الفرائد".

(٤) **قوله: [فحقيقته كون الذات]** يشير إلى دفع ما يتوهّم أنه إذا كان عبارة عن تعلّق القدرة كانت صفة للقدرة لا لذاته تعالى فلا يكون «المكوِّن» بالكسر هو، بل هي ووجه الدفع: أنه مسامحة بل عبارة عن كون الذات... إلخ. ١٢ "نظم"

يتناهى، وأمّا كون كلّ من ذلك صفة حقيقيّة أزليّة فمِمَّا تفرّد به[1] بعض علماء «ما وراء النهر»، وفيه تكثير للقدماء[2] جدّاً، وإن لم يكن متغايرة، والأقرب[3] ما ذهب إليه المحقّقون منهم، وهو أنّ مرجع الكلّ إلى التكوين، فإنّه إن تعلّق بالحياة يسمّى إحياء وبالموت إماتة وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً إلى غير ذلك، فالكلّ تكوين[4] وإنما الخصوص بخصوصيّة التعلّقات، (والإرادة صفة لله تعالى أزليّة قائمة بذاته) كرّر ذلك[5] تأكيداً وتحقيقاً لإثبات صفة قديمة لله تعالى، تقتضي تخصيص المكوّنات[6] بوجه دون وجه،

---

(١) **قوله: [فمِمَّا تفرّد به... إلخ]** بيان مذهب ثالث، ذهب إليه بعض الماتريديّة: وهو أنّ التكوين ليس أمراً اعتباريّاً كما قال الأشعريّ، ولا صفة حقيقيّة واحدة كما قالت الماتريديّة بإرجاع التصوير والترزيق ونحوها إليها، بل كلّ منها صفة حقيقيّة. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [وفيه تكثير للقدماء]** اعتراض على هذا المذهب أي: لا حاجة إلى إثبات صفات سوى التكوين، فإنّ صفة التكوين كافية في وجود الرزق والصورة والحياة ونحوها، وأمّا إثبات الصفات السبعة أو الثمانية فلا محيص عنه. ١٢

(٣) **قوله: [والأقرب]** يريد ترجيح مذهب الجمهور الماتريديّة على مذهب هذا البعض، وليس مراده اختيار هذا المذهب على سائر المذاهب، فإنّ المختار عنده أنّ التكوين أمر اعتباريّ راجع إلى القدرة، كما صرّح به في مؤلّفاته. ١٢ 'ن"

(٤) **قوله: [فالكلّ تكوين]** فنفس التكوين على هذا المذهب صفة حقيقيّة قديمة، لكنّ فصولها وانواعها إمّا أمور اعتباريّة غير قديمة أو متكثّرة اعتباراً، وكلّها عين التكوين مع فروق لحاظية ناشية عن اختلاف تعلّقاته باختلاف متعلّقاته. ١٢

(٥) **قوله: [كرّر ذلك]** إشارة إلى جواب سؤال تقريره: أنّ كون الإرادة صفة أزليّة قائمة بذات الله تعالى قد علم مِمَّا سبق، فما الوجه إلى إعادة ذكرها؟ فأجاب بقوله: «كرّر... إلخ». ١٢

(٦) **قوله: [تقتضي تخصيص المكوّنات]** أي: نسبة العلم و القدرة إلى جميع المكوّنات على السواء، فلا

وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من أنه تعالى موجب بالذات[1] لا فاعل بالإرادة والاختيار، والنجّاريّة[2] من أنه مريد بذاته لا بصفته، وبعض المعتزلة[3] من أنه مريد بإرادة حادثة لا في محلّ، والكراميّة من أنّ إرادته حادثة في ذاته، والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة[4] بإثبات صفة الإرادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به[5] وامتناع قيام الحوادث[6] بذاته تعالى، وأيضاً نظام العالم[7] ووجوده على الوجه الأوفق

بدّ من صفة تخصيص المكوّنات بوجه دون وجه، وفي وقت دون وقت وهي الإرادة. ١٢

(١) **قوله: [موجب بالذات]** أي: ذاته تعالى توجب صدور الفعل عنها بلا اختيار، ومبنى قولهم: إنّ الإرادة إذا تحقّقت فلا تخلو من أن تكون حادثة أو قديمة، وكلّ منهما ممتنع، أمّا الأوّل فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله تعالى، وأمّا الثاني فلاستلزامه زوال القديم؛ لأنه لا يبقى بعد الإيجاد، والجواب: بأنها قديمة، والزوال إنّما يرد على تعلّقها بالمراد، وقد سبق أنّ التعلّقات حادثة فلا يلزم زوال القديم. ١٢

(٢) **قوله: [النجّاريّة]** أصحاب الحسين بن محمّد النجّار وأكثر معتزلة «الري» وحواليها على مذهبه، وافقوا المعتزلة في نفي الصفات من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر، قال النجّار: الباري تعالى مريد لنفسه كما هو عالم لنفسه. ١٢ "الملل والنحل".

(٣) **قوله: [بعض المعتزلة]** وهم أبو الهذيل وأبو عليّ الجبّائيّ وابنه أبو هاشم، فهم يقولون: بأنّ الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محلّ، وأمّا جمهور المعتزلة فأنكروا إرادته للشرور والقبائح، وقالوا: يريد الطاعة والإيمان من الكلّ زعماً منهم أنّ إرادة القبيح قبيحة، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى. ١٢

(٤) **قوله: [الآيات الناطقة]** كقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[هود: ١٠٧]، و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[المائدة: ١]، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥] إلى غير ذلك من الآية. ١٢

(٥) **قوله: [قيام صفة الشيء به]** ردّ على بعض المعتزلة. ١٢

(٦) **قوله: [امتناع قيام الحوادث... إلخ]** ردّ على الكراميّة. ١٢

(٧) **قوله: [وأيضاً نظام العالم... إلخ]** دليل ثانٍ حاصله: أنّ كون العالم على الوجه الأوفق الأصلح دليل

الأصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً، وكذا حدوثه[1] إذ لو كان صانعه موجباً بالذات لزم قدمه[2] ضرورة امتناع تخلّف المعلول عن علّته الموجبة. (ورؤية الله تعالى)[3] بمعنى الانكشاف التامّ[4] (بالبصر)، وهو معنى[5] إثبات الشيء كما هو[6] بحاسّة البصر، وذلك أنّا إذا نظرنا إلى البدر ثُمَّ أغمضنا العين فلا خَفاء في أنه وإن كان منكشفاً لدينا في الحالتين لكنّ انكشافه حال النظر إليه أتمّ وأكمل، ولنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة[7] هي

على أنّ صانعه قادر مختار، فإنّه إذا كان موجباً لم يكن على الوجه الأصلح، بل على الوجه المتعيّن الذي لا وجه ورائه. ١٢

(١) **قوله: [وكذا حدوثه]** دليل ثالث أي: حدوث العالم أيضاً يدلّ على أنّ صانعه قادر مختار؛ لأنه لو كان موجباً بالذات لزم قدم العالم، واللازم باطل فالملزوم مثله. ١٢

(٢) **قوله: [لزم قدمه]** أي: قدم العالم؛ إذ لو كان حادثاً زمانيّاً لكان مسبوقاً بالعدم، وحينئذ يلزم تخلّف المعلول عن علّته الموجبة وهو محال، بخلاف ما إذا كان صانعه قادراً مختاراً، فجاز أن يتخلّف المعلول عنه؛ لأنّ إرادته ترجّح صدوره تارةً وعدمه أخرى. ١٢

(٣) **قوله:[رؤية الله تعالى]** اجتمعت الأيمة من أصحابنا على أنّ رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً، واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا، فأثبته بعضهم ونفاه آخرون. ١٢ "شرح المواقف".

(٤) **قوله: [بمعنى الانكشاف التامّ]** فيه إشارة إلى أنّ الرؤية مصدر مبنيّ للمفعول يعني: كونه تعالى مرئيًّا؛ لأنّ الانكشاف صفة المرئيّ، والمصدر المبنيّ للفاعل أي: كون الشخص رائياً صفة الرائي وإنّما أراد الأوّل؛ لأنه المتبادر منه وهو المتنازع فيه. ١٢ كذا في عامّة الحواشي.

(٥) **قوله:[وهو معنى... إلخ]** كأنه أراد أنّ مآل التعريفين واحد، فالإثبات أيضاً مصدر مبنيّ للمفعول أي: كون الشيء مثبتاً. ١٢

(٦) **قوله:[كما هو]** أي: كما كان الشيء عليه في نفس الأمر. ١٢

(٧) **قوله:[حالة مخصوصة]** وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى الّتي هي الرؤية بالضرورة، فإنّ الحالتين وإن اشتركتا في حصول العلم فيهما إلاّ أنّ الحالة الأولى فيها أمر زائد هو الرؤية، وكذا إذا علمنا شيئاً علماً

المسمّاة بالرؤية. (جائزة في العقل)[1] بمعنى أنّ العقل إذا خُلي ونفسه[2] لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك، مع أنّ الأصل عدمه[3]، وهذا القدر ضروريّ، فمن ادّعى الامتناع فعليه البيان، وقد استدلّ أهل الحقّ على إمكان الرؤية بوجهين: عقليّ[4] وسمعيّ[5]، تقرير الأوّل: أنّا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض ضرورة أنّا نفرّق[6] بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض، ولا بدّ للحكم المشترك من علّة مشتركة[7]، وهي

تامّا جليّاً، ثُمَّ رأيناه فإنّا نعلم بالبداهة تفرقة بين الحالتين، وإنّ في الثانية زيادة ليست في الأوّل. ١٢ "شرح مواقف".

(١) **قوله: [جائزة في العقل]** إنّما احتيج إلى بيان جوازها عقلاً ليجوز الاستدلال بالنصوص على وقوع الرؤية وذلك؛ لأنّ النصوص الناطقة بما يستحيله العقل مُؤَوَّلة غير محمولة على ظاهرها. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [ونفسه]** الواو بمعنى «مع» أي: مع نفسه وذاته، مجرّداً عن شوائب الأوهام. ١٢

(٣) **قوله: [عدمه]** أي: عدم البرهان؛ لأنّ الأصل فيما سوى الواجب تعالى العدم. ١٢

(٤) **قوله: [عقليّ]** وهو طريقة الشيخ أبي الحسن الأشعريّ والقاضي أبي بكر، ولكن يرد عليه ما يصعب دفعه، ولذا قال السيّد السند في "شرح المواقف": الأولى ما قد قيل: من أنّ التعويل على الدليل العقليّ متعذّر، فليذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريديّ من التمسّك بالظواهر النقليّة. ١٢

(٥) **قوله: [سمعيّ]** هو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريديّ. ١٢

(٦) **قوله: [ضرورة أنّا نفرّق]** يرد عليه أنه إن أريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة بجعل المدّعى جزء الدليل؛ إذ يصير الكلام هكذا إنّا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض؛ لأنّا نفرّق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض، وكلّهما كانا مفروقين برؤية البصر، فهما مرئيّان ولا يخفى فساده، وإن أريد به الفرق باستعمال البصر يعني: أنّ الفارق هو العقل بأدلّة البصر فلا يفيد؛ لأنّا نفرّق باستعمال البصر بين الأعمى والأقطع مع عدم كونهما مرئيّين لدخول العدم في مفهومهما. ١٢ هكذا في "الخيالي" وحاشيته.

(٧) **قوله:[من علّة مشتركة]** بين الأعيان والأعراض يعني: أنّ الرؤية تتعلّق بالجسم والجوهر والعرض، ولا

إمّا الوجود أو الحدوث أو الإمكان؛ إذ لا رابع يشترك بينهما، والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم[1] في العلّيّة، فتعيّن الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصحّ أن يرى من حيث تحقّق علّة الصحّة وهي الوجود، ويتوقّف امتناعها[2] على ثبوت كون شيء من خواصّ الممكن شرطاً أو من خواصّ الواجب مانعاً، وكذا يصحّ أن يرى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح وغير ذلك، وإنما لا يرى بناء على أنّ الله تعالى لم يخلق في العبد[3] رؤيتها بطريق جري العادة، لا بناء على امتناع رؤيتها. وحين اعترض[4] بأنّ الصحّة عدميّة[5]

يجوز أن يكون علّة رؤية الجسم كونه جسماً، وعلّة رؤية الجوهر كونه جوهراً، وعلّة رؤية العرض كونه عرضاً؛ لأنّ تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة محال. ١٢ "ر"

(١) **قوله:** [**لا مدخل للعدم... إلخ**] لأنّ علّة الشيء لا بدّ أن تكون موجودة فلا يكون الحدوث علّة؛ لأنّ فيه عدَماً؛ إذ هو عبارة عن الوجود بعد العدم، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلّة، وكذا الإمكان؛ لأنه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم. ١٢

(٢) **قوله:** [**ويتوقّف امتناعها**] إشارة إلى جواب سؤال مقدّر تقريره: أنّ كون الوجود مشتركاً بين الصانع وغيره لا يستلزم أن يصحّ رؤية الصانع لجواز أن يكون شيء من خواصّ الممكن شرطاً لرؤيته أو شيء من خواصّ الواجب مانعاً عن رؤيته، فأجابه بقوله: «يتوقّف... إلخ». ١٢

(٣) **قوله:** [**لم يخلق في العبد... إلخ**] كما أنّ النبيّ عليه الصلاة والسلام يرى جبرئيل عليه السلام ولا يراه الصحابةُ رضوان الله تعالى عليهم إلاّ نادراً، والمصروع يرى الجنّ و نحن لا نراه، وقد نبّه الشارح عليه فيما سبق من قوله: «والحقّ أنّ ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواسّ». ١٢

(٤) **قوله:** [**حين اعترض**] على الدليل الذي هو مبنيّ على صحّة الرؤية. ١٢

(٥) **قوله:** [**عدميّة**] لأنها عبارة عن عدم وجوب الرؤية وامتناعها. ١٢

فلا تستدعي علّة[١]، ولو سلّم فالواحد[٢] النوعيّ قد يعلّل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علّة مشتركة، ولو سلّم فالعدميّ[٣] يصلح علّة للعدميّ، ولو سلّم فلا نسلّم اشتراك الوجود، بل وجود كلّ شيء عينه[٤]، أجيب: بأنّ المراد بالعلّة متعلّق الرؤية والقابل لها، ولا خفاء في لزوم كونه وجوديّاً[٥]، ثُمَّ لا يجوز[٦] أن تكون خصوصيّة الجسم أو العرض؛ لأنّا أوّل ما نرى شبحاً من بعيد إنما ندرك منه هويّة ما[٧] دون خصوصيّة جوهريّة أو عرضيّة أو إنسانيّة أو فرسيّة ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلّقة بهويّة قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض، وقد لا نقدر[٨]، فمتعلّق الرؤية هو كون الشيء له هويّة ما، وهو المعنى بالوجود،

---

(١) **قوله: [فلا تستدعي علّة]** لأنّ استدعاء العلّة من خواصّ الأمر الوجوديّ. ١٢

(٢) **قوله: [ولو سلّم فالواحد... إلخ]** أي: ولو سلّم أنّ الأمر العدميّ يستدعي العلّة، ولكن لا نسلّم أنه لا بدّ للحكم المشترك من العلّة المشتركة، إنّما يجب ذلك إذا كان الحكم المشترك واحداً شخصيًّا، وأمّا إذا كان الحكم المشترك واحداً نوعيًّا فيجوز أن يكون له علل مختلفة. ١٢

(٣) **قوله: [ولو سلّم فالعدميّ]** أي: ولو سلّم أنّ صحّة الرؤية تستدعي علّة مشتركة، لكن لا نسلّم أنه لا بدّ لها من علّة وجوديّة، فإنّها عدميّة والعدميّ يصلح أن يكون معلولاً للعدميّ. ١٢

(٤) **قوله: [وجود كلّ شيء عينه]** فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن. ١٢

(٥) **قوله: [في لزوم كونه وجوديًّا]** لأنّ المعدوم لا يصحّ رؤيته، وأيضاً لا شكّ في أنّ الصحّة وجوديّة كانت أو عدميّة تحتاج إلى العلّة بهذا المعنى، وبهذا يندفع الاعتراض الأوّل والثالث. ١٢ "ن"

(٦) **قوله: [ثُمَّ لا يجوز]** دفع للإشكال الثاني من جواز أن يعلّل الرؤية بالعلل المختلفة. ١٢

(٧) **قوله: [هويّة ما]** الهويّة قد تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجيّ وهو المراد هاهنا. ١٢ "ن"

(٨) **قوله: [وقد لا نقدر]** يريد أنه لو كان المدرك خصوصيّة الشبح لأدركنا ما فيه من الجواهر والأعراض، واللازم باطل؛ لأنّا قد لا نقدر على تفصيلها عند ما سئلنا عنها. ١٢ "ن"

واشتراكه ضروريّ[١]، وفيه نظر، لجواز أن يكون متعلّق الرؤية هو الجسميّة[٢] وما يتبعها من الأعراض من غير اعتبار خصوصيّة، وتقرير الثاني[٣]: أنّ موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾[الأعراف: ١٤٣]**، فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلاً[٤] بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز، أو سفهاً وعبثاً[٥] وطلباً للمحال، والأنبياء منـزّهون عن ذلك، وأنّ الله تعالى قد علّق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه، والمعلّق بالممكن ممكن[٦]؛ لأنّ معناه الإخبار بثبوت المعلّق عند ثبوت المعلّق به، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة، وقد اعترض بوجوه[٧]: أقواها أنّ سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه[٨] حيث**

---

(١) **قوله: [واشتراكه ضروريّ]** جواب عن الإشكال الرابع، حاصله: أنّ كون الوجود أمراً مشتركاً بين الأعيان والأعراض أمر بديهيّ لا يحتاج إلى الدليل. ١٢

(٢) **قوله: [هو الجسميّة]** والجسميّة ليست بمشتركة بين الموجودات بأسرها بالضرورة؛ لأنّ الله تعالى ليس بجسم، فلا يكون الله تعالى مرئيّاً. ١٢

(٣) **قوله: [الثاني]** أي: الدليل السمعيّ وهو في الحقيقة دليلان نظمهما الشارح في سلك واحد وقد ذكرهما صاحب "المواقف" مفردين، الأوّل: يقول: «إنّ موسى عليه السلام... إلخ»، والثاني: بقوله: «إنّ الله تعالى قد علّق... إلخ». ١٢

(٤) **قوله: [جهلاً... إلخ]** إن لم يكن يعلم بامتناع رؤيته تعالى. ١٢

(٥) **قوله: [أوسفهاً وعبثاً]** إن كان يعلم بامتناع الرؤية. ١٢

(٦) **قوله: [المعلّق بالممكن ممكن]** إذ لو كان ممتنعاً لأمكن صدق الملزوم بدون اللازم. ١٢

(٧) **قوله: [بوجوه]** قد استوعب ذكرها صاحب "المواقف": منها أنّ موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية، بل تجوز بها عن العلم الضروريّ ؛ لأنه لازمها وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع. ١٢

(٨) **قوله: [كان لأجل قومه]** وانّما نسب سؤال الرؤية إلى نفسه في قوله: ﴿أَرِنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]

قالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾[البقرة: ٥٥] فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو، وبأنّا لا نسلّم(١) أنّ المعلّق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحرّكه وهو محال(٢)، وأجيب: بأنّ كلاًّ من ذلك خلاف الظاهر(٣)، ولا ضرورة في ارتكابه على أنّ القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام(٤): إنّ الرؤية ممتنعة، وإن كانوا كفّاراً لم يصدّقوه(٥) في حكم الله تعالى بالامتناع، وأيّا ما كان(٦) يكون السؤال عبثاً،

ليمنع عن الرؤية، فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى. ١٢ "شرح مواقف"

(١) **قوله: [وبأنّا لا نسلّم... إلخ]** اعتراض على الدليل الثاني. ١٢

(٢) **قوله: [وهو محال]** لأنه علّق الرؤية على استقرار الجبل، إمّا حال سكونه أو حال حركته، والأوّل ممنوع ؛ لأنه لو علّقه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل، فإذن قد تعيّن أنه علّقه عليه حال حركته وهو محال، فيكون تعليق الرؤية عليه تعليقاً بالمحال. ١٢ "شرح مواقف"

(٣) **قوله: [خلاف الظاهر]** أمّا الأوّل فلأنّ موسى عليه السلام لم يقل: «أرهم ينظروا إليك»، بل قال: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[الأعراف: ١٤٣]، وأمّا الثاني فلأنه علّقه على استقرار الجبل من حيث هو، من غير قيد بحال السكون أو الحركة. ١٢

(٤) **قوله: [قول موسى عليه السلام... إلخ]** بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تعالى كما زجرهم، وقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[الأعراف : ١٣٨] عند قولهم: ﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾[الأعراف: ١٣٨]. ١٢ "مواقف"

(٥) **قوله: [لم يصدّقوه]** في الجواب بـ ﴿لَن تَرَانِي﴾[الأعراف: ١٤٣٨] إخباراً عن الله تعالى؛ لأنّ الكفّار لم يحضروا وقت السؤال، بل الحاضرون هم السبعون المختارون، فكيف يقبلون مجرّد إخباره مع إنكارهم المعجزات الباهرات، هذا ما قال السيّد السند وقال العلاّمة الخيالي: إنّ السبعين المختارين هم الذين طلبوا الرؤية، وقالوا: ﴿ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾[البقرة: ٥٥] فعلم أنهم ارتدّوا وكفروا من بعد ما آمنوا، فلا إشكال أصلاً. ١٢

(٦) **قوله:[وأيّا ما كان]** أي: سواء كانوا مؤمنين أو كافرين. ١٢

والاستقرار[1] حال التحرّك أيضاً ممكن، بأن يقع السكون بدل الحركة، وإنما المحال اجتماع الحركة والسكون. (واجبة[2] بالنقل وقد ورد الدليل السمعيّ[3] بإيجاب رؤية) المؤمنين[4] (الله تعالى في دار الآخرة)، أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[5] [القيامة: ٢٢-٢٣]، **وأمّا السنّة فقوله عليه السلام: «إنّكم سترون ربّكم كما ترون[6] القمر ليلة البدر» وهو مشهور رواه أحد وعشرون[7] من أكابر الصحابة رضوان الله**

---

(١) **قوله:** [**والاستقرار... إلخ**] جواب ثان للاشكال الثاني. ١٢

(٢) **قوله:** [**واجبة**] أي: ثابتة واقعة؛ إذ الكلام فيه والأدلّة النقليّة المذكورة لا تفيد إلاّ الوقوع، وأيضاً الوجوب الشرعيّ لا يكون إلاّ في دار التكليف، كذا في بعض الحواشي. ١٢

(٣) **قوله:** [**الدليل السمعيّ**] من الكتاب والحديث المشهور والإجماع. ١٢

(٤) **قوله:** [**المؤمنين**] خرج به غير المؤمنين من الكفّار، فلا يرونه يوم القيامة ولا في الجنّة لعدم دخولهم فيها قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين: ١٥] الموافق لقوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[الأنعام: ١٠٣]، "اليواقيت والجواهر". ١٢

(٥) **قوله:** [**إلى ربّها ناظرة**] وجه الاستدلال أنّ النظر إذا استعمل بـ«إلى» جاء بمعنى الرؤية قال الشاعر: «نظرت إلى من حسّن الله وجهه- فيا نظرة كادت على وامق تفضي». والنظر في الآية موصول بـ«إلى» فوجب حمله على الرؤية، فتكون واقعة في ذلك اليوم، كذا يستفاد من "شرح المواقف".

(٦) **قوله:** [**كما ترون... إلخ**] قال الملاّ عليّ القاري عليه رحمة الباري في ''شرح الفقه الأكبر'': «تشبيه للرؤية بالرؤية في الجملة لا تشبيه المرئيّ بالمرئيّ من جميع الوجوه»، وقال الإمام النووي في ''شرح مسلم'' ما نصّه معناه «تشبيه الرؤية بالرؤية في الوضوح، وزوال الشكّ والمشقّة والاختلاف». ١٢

(٧) **قوله:** [**رواه أحد وعشرون**] قال الإمام النووي في ''شرح مسلم'': قد تظاهرت أدلّة الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة فمن بعدهم من سلف الأمّة على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة للمؤمنين، ورَوَاها نحو من عشرين صحابيًّا عن رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم، وآيات القران فيها مشهورة. ١٢

عليهم، وأمّا الإجماع فهو أنّ الأمّة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة، وأنّ الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثُمَّ ظهرت مقالة المخالفين[1] وشاعت شبههم وتأويلاتهم، وأقوى شبههم من العقليّات أنّ الرؤية مشروطة بكون المرئيّ في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتّصال شعاع[2] من الباصرة بالمرئيّ، وكلّ ذلك محال في حقّ الله تعالى، والجواب: منع هذا الاشتراط[3]، وإليه أشار بقوله: (فيرى لا في مكان ولا على جهة[4] من مقابلة و اتّصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد[5] فاسد، وقد يستدلّ على عدم الاشتراط برؤية الله

---

(١) **قوله: [المخالفين... إلخ]** هم طوائف من أهل البدع: المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة، كما قاله النووي، والجهمية واليهود كما قاله أبو شكور السالميّ في تمهيده، والظاهر أنّ الفرق كلّها مخالفة لأهل السنّة فيها سوى المجسّمة والكراميّة، سواء كانت روافض أو خوارج أو غير هما، كما صرّح به الكتب الكلاميّة. ١٢ "نظم"

(٢) **قوله: [واتّصال شعاع... إلخ]** بحيث لا يكون ساتر بينهما. ١٢

(٣) **قوله: [منع هذا الاشتراط]** ولا يلزم من كون تلك الأمور شرطاً في الرؤية على مجرى العادة في الدنيا أن تكون شرطاً للرؤية في الآخرة؛ إذ في قدرة الله تعالى أن يخلق في البصر قوّة يتمكّن بها من إدراك ذاته تعالى بدون تلك الشرائط، وعند الأشعريّ رحمه الله وأتباعه تلك الشرائط عاديّة، كما أخرج الشيخان مرفوعاً: «أتِمّوا صفوفكم فإنّي أراكم من وراء ظهر». ١٢

(٤) **قوله: [ولا على جهة]** قال شارح "العقيدة الطحاويّة": فهل يعقل رؤية بلا مقابلة، وفيه دليل على علوّه على خلقه، فتعقّبه الملاّ عليّ القاري في ''شرح الفقه الأكبر'' بما نصّه وكأنه قائل بالجهة العلويّة لربّه، ومذهب أهل السنّة والجماعة أنه سبحانه وتعالى لا يرى في جهة. ١٢

(٥) **قوله: [قياس الغائب على الشاهد... إلخ]** جواب ثانٍ على تقدير التنزّل وبيانه: أنّا لو سلّمنا هذا

تعالى إيّانا[١]، وفيه نظر[٢]؛ لأنّ الكلام في الرؤية بحاسّة البصر، فإن قيل[٣]: لو كان جائز الرؤية والحاسّة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب أن يرى وإلاّ لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وإنّه سفسطة[٤]، قلنا: ممنوع[٥]، فإنّ الرؤية عندنا بخلق الله تعالى، فلا تجب عند اجتماع الشرائط،

الاشتراط، فإنّما هي شروط في هذه النشأة الدنيويّة فقط، أو في رؤية الجواهر والأعراض فقط، ويجوز أن يكون الحال في النشأة الأخرويّة وفي رؤية الحقّ سبحانه على خلاف ذلك، هذا ما ذهب إليه صاحب "النبراس" ،ويبدؤ مِمَّا قرّره المحقّق الدوانيّ في ''شرح العضديّة'' أنه متفرّع على ما ذكره المصنّف بقوله: «فيرى لا في مكان... إلخ». ١٢

(١) **قوله: [برؤية الله تعالى إيّانا]** قال سيّدنا العارف القطب الربّانيّ عبد الوهّاب الشعرانيّ أفاض الله علينا من بركاته في ''اليواقيت والجواهر'': وكما أنّ الحقّ تعالى يرانا من غير مقابلة ولا جهة باتّفاقنا؛ إذ الرؤية نسبة خاصّة بين طرفي راءٍ ومرئيّ، فإذا اقتضت عقلاً كون أحدهما في جهة اقتضت كون الآخر كذلك، فإذا ثبت عدم لزوم ذلك في أحدهما ثبت مثله في الآخر. ١٢

(٢) **قوله: [فيه نظر]** حاصله أنّ الكلام في رؤيتنا إيّاه تعالى بحاسّة البصر ورؤية الله تعالى إيّانا ليست بحاسّة البصر.

(٣) **قوله: [فإن قيل... إلخ]** شبهة عقليّة من المنكرين للرؤية أوردوها علينا، حاصلها أنه لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن، والتالي باطل بطلانا ظاهراً؛ لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية، و إلاّ لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وإنّه سفسطة. ١٢

(٤) **قوله: [سفسطة]** أي: كون جبال شاهقة بحضرتنا، وعدم رؤيتنا إيّاها سفسطة رافعة للثقة عن القطعيّات. ١٢

(٥) **قوله: [ممنوع]** أي: لا نسلّم الملازمة ولا نسلّم وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ولا نسلّم أيضاً من عدم وجوب رؤية الله تعالى، جواز عدم رؤية الجبال مع كونها بحضرتنا؛ لأنّ الرؤية عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواسّ، فيجوز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع الشرائط، وإن سلّمنا وجوبها في الشاهد، ولكن لا نسلّم وجوبها في الباري تعالى لجواز اختلاف الرؤية ....

ومن السمعيّات[١] قوله: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[الأنعام: ١٠٣]. والجواب[٢] بعد تسليم كون الأبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئيّ: أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال، وقد يستدلّ بالآية[٣] على جواز الرؤية؛ إذ لو امتنعت لَمَا حصل التمدّح بنفيها، كالمعدوم لا يمدح[٤] بعدم رؤيته لامتناعها، وإنما التمدّح في أن يمكن رؤيته ولا يرى

في الماهيّة واللوازم. ١٢

(١) **قوله: [ومن السمعيّات]** عطف على قوله: «ومن العقليّات» أي: شبهة المنكرين من السمعيّات. ١٢

(٢) **قوله: [والجواب... إلخ]** مشتمل على وجوه من الجواب، أحدها: منع كون اللام في الأبصار للاستغراق، بل للجنس أو العهد الذهنيّ، وثانيها: أنه لو سلّم فهو من الإثبات، فنفيه رفع الإيجاب الكلّي وهو في حكم السلب الجزئيّ لاالسلب الكلّي، وثالثها: أنه لو سلّم فكون إدراكها مطلق الرؤية ممنوع، بل هو إحاطة جوانب المدرك، ولا يحيطون به علماً فضلاً عن الرؤية لك، ومنه نفي موسى عليه السلام للإدراك بعد ثبوت الرؤية في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ﴾[الشعراء: ٦١] قال أصحاب موسى:﴿ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾[الشعراء: ٦١] قال: ﴿كَلاَّ﴾[الشعراء: ٦٢]، و رابعها أنه لو سلّم أنه الرؤية وعموم السلب في الأفراد، فلا نسلّمه في الأوقات، فإنّها سالبة مطلقة لا دائمة، فلا يرى في الدنيا. ١٢ "نظم الفرائد".

(٣) **قوله: [قد يستدلّ بالآية]** معارضة للمعتزلة حيث يقولون: «تمدح الله تعالى بكونه لا يرى، وما يكون سلبه مدحاً يكون وجوده نقصاً فيجب تنزيه الله تعالى عنه»، فعارضهم الأشاعرة بانّ التمدّح إنّما يدلّ على جواز الرؤية لا امتناعها. ١٢

(٤) **قوله: [كالمعدوم لا يمدح]** يرد عليه أنّ عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كلّ نقص أعني: العدم، كما أنّ الأصوات والروائح لا تمدح مع إمكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص، والحقّ أنّ امتناع الشيء لا يمنع التمدّح بنفيه؛ إذ قد ورد التمدّح بنفي الشريك واتّخاذ الولد في القران مع امتناعهما في حقّه تعالى. ١٢ "خيالي".

للتمنّع والتعزّز بحجاب الكبرياء، وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الإحاطة(١) بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحقّقها أظهر؛ لأنّ المعنى أنه مع كونه مرئيًّا لا يدرك(٢) بالأبصار لتعاليه عن التناهي والاتّصاف بالحدود والجوانب، منها أنّ الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام(٣) والاستكبار، والجواب: أنّ ذلك لتعنّتهم وعنادهم في طلبها، لا لامتناعها وإلاّ(٤) لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك، كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة، فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[الأعراف:١٣٨] وهذا(٥) مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا، ولهذا اختلفت الصحابة(٦) رضي الله

---

(١) **قوله: [عن الرؤية على وجه الإحاطة]** كما يقال: «رأيته وما أدركه بصري» أي: لم يحط به من جوانبه. ١٢

(٢) **قوله: [مع كونه مرئيًّا لا يدرك]** فالنفي لا يرجع إلى نفس الإدراك، بل إلى قيده أي: الإحاطة بالجوانب والحدود فإنّ النفيّ في المقيّد يعود غالباً إلى القيد، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ﴾[الأنبياء: ١٦]. ١٢

(٣) **قوله: [مقرونة بالاستعظام]** كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾[البقرة: ٥٥] وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلاَئِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾[الفرقان: ٢١]. ١٢

(٤) **قوله: [وإلاّ]** أي: وان لم يكن الاستعظام للتعنّت والعناد، بل لامتناع الرؤية. ١٢

(٥) **قوله: [وهذا]** أي: عدم منع موسى عليه الصلاة والسلام عن طلب الرؤية. ١٢

(٦) **قوله: [ولهذا اختلفت الصحابة]** أي: لأجل أنّ الرؤية في الدنيا ممكنة، اختلف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في أنّ النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم هل رأى ربّه ليلة المعراج؟، فذهب بعض الصحابة إلى أنه صلّى الله تعالى عليه وسلّم رأى ربّه بعينه، منهم ابن عبّاس وأبو ذرّ وكعب، والحسن وكان يحلف على ذلك، وحكي مثله عن ابن مسعود وأبي هريرة وأحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنهم،

عنهم في أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم هل رأى ربّه ليلة المعراج أم لا؟ والاختلاف في الوقوع دليل الإمكان، وأمّا الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف[1]، ولا خفاء في أنها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين[2]. (والله تعالى خالق لأفعال العباد[3] من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة أنّ العبد خالق لأفعاله[4]، وقد كانت الأوائل منهم[5] يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد

وأمّا عائشة رضي الله تعالى عنها فأنكرته، وجاء مثله عن أبي هريرة وجماعة وهو المشهور عن ابن مسعود وجماعة من المحدّثين رضي الله تعالى عنهم، كذا في ''شرح مسلم للنوويّ''.

(١) **قوله: [عن كثير من السلف]** كما روي عن أبي يزيد أنه قال: رأيت ربّي في المنام، فقلت: كيف الطريق إليك؟ فقال: «أترك نفسك وتعال»، وكذا روي عن الإمام الأعظم أبي حنيفة، وحمزة الزيات، وأبي الفوارس شاه بن شجاع الكرمانيّ، ومحمّد بن عليّ الحكيم الترمذيّ، والعلاّمة شمس الأيِمّة الكردريّ، أنهم رأو ربّهم في المنام. ١٢ كذا في ''شرح الفقه الأكبر'' وغيره من الكتب.

(٢) **قوله: [دون العين]** اعلم أنّ أكثر المتكلّمين ينكرون جواز رؤية الله تعالى في المنام، واحتجّوا في ذلك بأنّ ما يراه النائم يكون مصوّراً لا محالة، ولا صورة للربّ تعالى، وأنه يراه بواسطة مثال مناسب له، ولا مثل ولا مثال لله ربّ العالمين، قاله في "اليواقيت" ولذا أوّله الشارح بأنها نوع مشاهدة بالقلب دون العين. ١٢

(٣) **قوله: [خالق لأفعال العباد]** من الملك والإنس والجنّ، وهذا الخلاف في أفعال الحيوانات كلّها، لكنّ المقصود بالبحث أفعال المكلّفين لاسِيّما الأفعال الاختياريّة، فإنّ الاضطراريّة مخلوقة لله تعالى إجماعاً. ١٢

(٤) **قوله: [خالق لأفعاله]** أي: الأفعال الاختياريّة واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب، بل باختيار. ١٢

(٥) **قوله: [الأوائل منهم]** أي: من المعتزلة كـ «واصل ابن عطاء»، و«عمرو بن عبيد» لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلاّ الله تعالى. ١٢ "اليواقيت".

والمخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائي واتباعه أنّ معنى الكلّ واحد، وهو المخرج من العدم إلى الوجود، تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق. احتجّ أهل الحقّ بوجوه: الأوّل: أنّ العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالِماً بتفاصيلها(١)، ضرورة أنّ إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلاّ كذلك، واللازم باطل، فإنّ المشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخلّلة(٢) وعلى حركات، بعضُها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا(٣) ذهولاً عن العلم، بل لو سئل لم يعلم، وهذا في أظهر أفعاله، وأمّا إذا تأمّلت في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك، وما يحتاج إليه من تحريك العضلات(٤) وتمديد الأعصاب ونحو

---

(١) **قوله: [لكان عالِماً بتفاصيلها]** قيل: هذا الدليل ينفي الكسب والخلق معاً لاشتراكهما في كونهما بالقدرة والقصد والاختيار، أجابه العلاّمة الخيالي بما حاصله: أنه فرّق بين الكسب والخلق، فإنّ الخلق يقتضي العلم التفصيليّ دون الكسب؛ لأنّ الخلق إفادة الوجود، فهو موقوف على العلم التفصيليّ بخلاف الكسب، فإنّه صرف القدرة والإرادة، نحو المقدور من غير أن يكون له تأثير في إيجاده، فيكفيه العلم الإجماليّ. ١٢

(٢) **قوله: [سكنات متخلّلة]** هذا ما ذهب إليه أكثر المتكلّمين من أنّ البطوء في الحركات لتخلّل السكنات فيها، وأنكره الفلاسفة، والتفصيل في كتب الحكمة. ١٢

(٣) **قوله: [وليس هذا... إلخ]** جواب سؤال حاصله: أنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور، بل يذهل عنه، فأجابه: بأنه ليس بذهول؛ إذ الذاهل إذا سئل عن المذهول عنه أجاب عنه، والماشي إذا سئل عن تفاصيل حركاته وسكناته لم يعلمها. ١٢

(٤) **قوله: [العضلات]** جمع عضلة، وهي كلّ عصبة معها لحم غليظ، وقال الليث: العضلة كلّ لحمة غليظة منتبرة مثل لحم الساق والعضد، وفي "الصحاح": كلّ لحمة غليظة في عصبة، وفي "المعجم الوسيط": عضو لحميّ يحدث بانقباض أليافه حركة في الجسم. ١٢

ذلك فالأمر أظهر، الثاني: النصوص الواردة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات: ٩٦] **أي: عملكم، على أنّ «ما» مصدريّة**(١) **لئلاّ يحتاج**(٢) **إلى حذف الضمير، أو معمولكم على أنّ «ما» موصولة، ويشمل الأفعال؛ لأنّا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد، لم نرد بالفعل**(٣) **المعنى المصدريّ الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلّق الإيجاد والإيقاع أعني: ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً، وللذهول عن هذه النكتة**(٤) **قد يتوهّم أنّ الاستدلال بالآية موقوف على كون «ما» مصدريّة، وكقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾**[الأنعام: ١٠٢] **أي: ممكن، بدلالة العقل**(٥)**، وفعل العبد شيء، وكقوله تعالى:**

---

(١) **قوله: [على أنّ «ما» مصدريّة]** قال العلاّمة الخيالي ماحاصله: ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول؛ لأنّ المعنى المصدريّ أمر اعتباريّ، لا تحقّق له في الخارج أصلاً، ثُمَّ يحمل الإضافة بمعونة المقام على الاستغراق؛ لأنّ المقام مقام التمدّح وإن كان أصل الإضافة للعهد على ما بيّن في موضعه؛ إذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتمّ المقصود؛ إذ لا شكّ أنّ المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة إلى النجّار، فعلى تقدير أن لا يكون الإضافة للاستغراق يجوز أن يكون المراد ببعض المعمولات أمثال هذا المعمول، ولا خلاف للمعتزلة في أنّ أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى، إنّما الخلاف فيما يقع من كسب العبد من الأعراض، مثل: الصوم والصلاة وغيرهما. ١٢

(٢) **قوله: [لئلاّ يحتاج... إلخ]** بخلاف «ما» إذا كان ما موصولة، فإنّه لا بدّ في الصلة من ضمير عائد إلى الموصول. ١٢

(٣) **قوله: [لم نرد بالفعل... إلخ]** أي: لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في الفعل بالمعنى المصدريّ؛ لأنه أمر اعتباريّ ليس بموجود في الخارج، إنّما النزاع في الحاصل بالمصدر الذي هو المعمول. ١٢

(٤) **قوله: [هذه النكتة]** أي: أنّ المراد من العمل والمعمول واحد، وهو الحاصل بالمصدر. ١٢

(٥) **قوله: [بدلالة العقل]** إشارة إلى جواب سؤال مقدّر تقريره: أنّ الشيء بمعنى الموجود يشمل الواجب

﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ[1] كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ﴾[النحل: ١٧] **في مقام التمدّح[2] بالخالقيّة، وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة. لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين[3] دون الموحّدين؛ لأنّا نقول: الاشتراك هو إثبات الشريك في الألوهيّة بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوس[4]، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك[5]، بل لا يجعلون خالقيّة العبد كخالقيّة الله تعالى، لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى إلاّ أنّ مشايخ «ما وراء النهر» قد بالغوا في تضليلهم في**

والممكن كليهما، وذكر العامّ وإرادة الخاصّ لا يجوز من غير قرينة؛ لأنّ العامّ لا دلالة له على الخاصّ بإحدى الدلالات الثلاث، فأجابه: بانّ العقل يدلّ على أنّ المراد من الشيء هاهنا هو الممكن دون الواجب؛ إذ ليس المقدور إلاّ الممكن. ١٢

(١) **قوله: [أفمن يخلق... إلخ]** استفهام انكاريّ أي: الذي يخلق ليس كمن لا يخلق. ١٢

(٢) **قوله: [في مقام التمدّح... إلخ]** فلو شاركه أحد في الخالقيّة لَمَّا كان للتمدّح بالخالقيّة معنىً، ولشاركه غيره في استحقاق العبادة، واللازم باطل فالملزوم مثله. ١٢

(٣) **قوله: [من المشركين]** لأنّ قوله: «زيد خالق لفعله» كقوله: «زيد مستحقّ للعبادة» مع أنّ المذهب المحقّق عند المتكلّمين عدم تكفير المعتزلة؛ لأنهم من أهل القبلة. ١٢

(٤) **قوله: [كما للمجوس]** حيث يثبتون خالقَين، أحدهما: خالق الخير وهو الله تعالى، ثانيهما: خالق الشرّ وهو الذي يسمّونه بـ «أهرمن». ١٢

(٥) **قوله: [لا يثبتون ذلك]** يعني: أنّ المعتزلة لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة، ويمنعون كون الخلق مطلقاً مناطاً لاستحقاق العبادة، بل مناطه خلق الجوهر والخلق الذي يكون بلا آلات وأسباب، ويمنعون ورود الآية السابقة أعني: قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ﴾[النحل: ١٧] في مقام المدح. ١٢ "حاشية السيالكوتي".

هذه المسألة، حتى قالوا: إنّ المجوس أسعد حالاً[1] منهم، حيث لم يثبتوا إلاّ شريكاً واحداً، والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى، واحتجّت المعتزلة: بأنّا نفرّق[2] بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش، أنّ الأولى باختياره دون الثانية، وبأنه لو كان الكلّ بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف[3] والمدح والذمّ والثواب والعقاب، وهو ظاهر. والجواب[4]: أنّ ذلك إنما يتوجّه على الجبريّة القائلين بنفي الكسب والاختيار أصلاً، وأمّا نحن فنثبته على ما نحقّقه إن شاء الله تعالى، وقد يتمسّك بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم[5] والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق

---

(١) **قوله: [أسعد حالاً]** كان ينبغي أن يقال: أقلّ ضرراً وإن أمكن التأويل؛ لأنه قد ورد في بعض الكتب الفقهيّة أنّ من قال: «النصرانيّة خير من اليهود»، فقد كفر. ١٢ كذا في "البحر".

(٢) **قوله: [بأنّا نفرّق... إلخ]** حاصل هذا الدليل: أنّ الحركة الصادرة من العبد على نوعين: اختياريّة كحركة الماشي، وغير اختياريّة كحركة المرتعش، فلو كان كلّ حركة بخلق الله تعالى لزم أن يكون الكلّ اختياريًّا أو غير اختياريّ واللازم باطل، فعلم أنّ الحركة الاختياريّة بخلق العبد والغير الاختياريّة بخلق الله تعالى. ١٢

(٣) **قوله: [لبطلت قاعدة التكليف... إلخ]** حاصل هذا الكلام: أنه لو كان أفعال العباد بخلق الله تعالى لزم أن لا يكون العبد مكلّفاً بالأوامر والنواهي، وأن لا يكون مستحقّاً للمدح ببعض أفعاله، والذمّ بالبعض، والعقاب بالبعض الآخر؛ لأنّ الكلّ بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد لكونه مجبوراً، واللوازم كلّها باطلة، أمّا الملازمة فلأنه يلزم تكليف العاجز ويلزم أن لا يكون العبد مستحقّاً لهذه الأشياء، أمّا بطلان اللازم فإنّ الله كلّف عباده بالأوامر والنواهي واستحقّ المدح والذمّ، وكذا الملزوم. ١٢ "ر"

(٤) **قوله: [والجواب]** حاصله أنّ ذلك الإلزام إنّما يقوم حجّة على الجبريّة الذين يقولون: «لا كسب ولا اختيار للعبد أصلاً وأنّ أفعاله بمنزلة حركات الجمادات لا علينا»، فإنّا نقول: بكسب العبد واختياره. ١٢

(٥) **قوله: [هو القائم... إلخ]** الضمير للفصل ويفيد الحصر أي: يكون الفاعل لأفعال العبد هو الله تعالى

إلى غير ذلك وهذا جهل عظيم؛ لأنّ المتّصف بالشيء من قام به ذلك الشيء، لا من أوجده، أوَلا يرون أنّ الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام، ولا يتّصف بذلك؟ وربمّا يتمسّك بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾(١) [المؤمنون: ١٤]، **﴿وَإِذْ تَخْلُقُ**(٢) **مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾** [المائدة: ١١٠]، **والجواب: أنّ الخلق هاهنا بمعنى التقدير**(٣). **(وهي) أي: أفعال العباد (كلّها بإرادته ومشيئته) تعالى وتقدّس، قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد**(٤)**، (وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك ....**

لا العبد؛ إذ الفعل والخلق عندهم بمعنىً واحد، فإذا كان الفاعل هو الله تعالى لزم اتّصافه بما فعل؛ إذ لا معنى لفاعل القيام إلاّ من اتّصف بالقيام مثلاً، واللازم باطل. ١٢

(١) **قوله: [أحسن الخالقين]** يقولون: إنّ جمع الخالق يدلّ على أنّ غيره تعالى أيضاً يكون خالقاً، والعياذ بالله تعالى. ١٢

(٢) **قوله: [إذ تخلق... إلخ]** قالوا: «إنّ هذه الآية تدلّ على أنّ عيسى عليه السلام خالق؛ لأنّ الضمير في «تخلق» يعود إليه عليه السلام. ١٢

(٣) **قوله: [بمعنى التقدير]** أي: التصوير فيكون معنى ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[المؤمنون: ١٤] «أحسن المقدّرين والمصوّرين» وكذا يكون معنى ﴿إِذْ تَخْلُقُ﴾ «إذ تقدّر». في "لسان العرب"، «الخلق» في كلام العرب على وجهين، أحدهما: الإنشاء على مثال أبدعه، والآخر: التقدير، وقال في قوله تعالى:﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[المؤمنون: ١٤] معناه: أحسن المقدّرين، وقوله تعالى: ﴿ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّيْنِ﴾[آل عمران: ٤٩] تقديره، ولم يرد أنه يحدث معدوماً. ١٢

(٤) **قوله: [معنى واحد]** خلافاً للكرامية فانّهم يقولون: «إنّ المشيئة قديمة والإرادة حادثة»، كذا في "الملل والنحل". ١٢

إشارة إلى خطاب التكوين[1]، (وقضيّته) أي: قضائه[2] وهو عبارة عن الفعل[3] مع زيادة إحكام، لا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به؛ لأنّ الرضاء بالقضاء واجب، واللازم باطل؛ لأنّ الرضاء بالكفر كفر؛ لأنّا نقول: الكفر مقضيّ لا قضاء[4]، والرضاء إنما يجب بالقضاء[5] دون المقضيّ. (وتقديره) وهو تحديد كلّ مخلوق بحدّه الذي يوجد من

---

(١) **قوله: [خطاب التكوين]** أي: قوله تعالى: ﴿كُنْ﴾[البقرة: ١١٧]، فإنّ الله تعالى أجرى عادته فيما إذا أراد شيئاً على أن يقول له: «كن» فيكون. ١٢ "خيالي"

(٢) **قوله: [قضائه]** قال السيّد السند قدّس سرّه في "شرح المواقف": اعلم أنّ قضاء الله تعالى عند الأشاعرة، هو إرادته الأزليّة المتعلّقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال انتهى، وعلى هذا التفسير يكون القضاء من الصفات الذاتيّة، وأيضاً يلزم التكرار في كلام المصنّف، لكن إذا كان المراد به الخلق مع زيادة إحكام على ما ذهب إليه الشارح، فيكون من الصفات الفعليّة الراجعة إلى تعلّق التكوين، أو إلى تعلّق القدرة عقيب الإرادة، فليتأمّل. ١٢

(٣) **قوله: [عبارة عن الفعل]** ويتأيّد بقوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾[فصلت: ١٢] أي: خلقها خلقاً متقناً كاملاً لا يحتاج إلى التكميل. ١٢

(٤) **قوله: [لا قضاء... إلخ]** حاصله: أنّ الواجب الرضاء بفعل الباري تعالى وهو القضاء، والكفر ليس عين القضاء، بل صادراً عنه فهو مقضيّ، ولا يلزمه الرضاء به كما أنّا نرضى ونستحسن فعل قضاء الحاجة منّا بالتغوّط والتبرّز والبول، فهو مرضيّ ومستحسن لنا، وما خرج من ذلك لا نستحسنه بل نستقبحه ونستنجيه، وقد يقال: الكفر من حيث ذاته غير مرضيّ ومن حيث إنّه مقضيّ فهو مرضيّ. ١٢ "نظم الفرائد".

(٥) **قوله: [إنّما يجب بالقضاء]** يرد عليه أنّ مَن قال: «رضيت بقضاء الله تعالى» يريد به رضائه بِمَا ورد عليه من البلاء وهو المقضي، لا بِما قام بذات الله وهو القضاء، فالأولى أن يقال: إنّ للكفر نسبة إلى الله باعتبار إيجاده إيّاه، ونسبة إلى العبد باعتبار محلّيّته له، والرضاء انّما يجب باعتبار النسبة الأولى دون الثانية، والإنكار يجب باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، كذا في "شرح المواقف". ١٢

حسن[1] وقبح ونفع وضرر، وما يحويه من زمان أو مكان، وما يترتّب عليه من ثواب وعقاب، والمقصود تعميم إرادة الله[2] وقدرته لِمَا مرّ من أنّ الكلّ بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه[3] والإجبار، فإن قيل: فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق في فسقه، فلا يصحّ تكليفهما[4] بالإيمان والطاعة، قلنا: إنّه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما[5] فلا جبر، كما أنه علم[6] منهما الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال، والمعتزلة[7] أنكروا إرادة الله تعالى للشرور والقبائح، حتى قالوا: إنّه أراد

---

(١) **قوله: [من حسن... إلخ]** بيان للحدّ المراد. ١٢

(٢) **قوله: [تعميم إرادة الله... إلخ]** لجميع أفعال العباد سواء كانت خيراً أو شرّاً . ١٢

(٣) **قوله: [لعدم الإكراه]** دليل على إثبات القدرة والإرادة لله سبحانه بأنّ الله تعالى منزّه عن الإكراه والإجبار. ١٢

(٤) **قوله: [فلا يصحّ تكليفهما]** يعني: إذا قدّر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلقهما، ولا قدرة لهما على أن يخرجا من تقدير الله تعالى، فيكونان مجبورين في الكفر والفسق، فلايصحّ تكليفهما بالإيمان والطاعة. ١٢

(٥) **قوله: [باختيارهما]** أي: أراد الله تعالى الكفر والفسق باختيار العبد، فالإرادة مثبتة للاختيار. ١٢

(٦) **قوله: [كما أنه علم... إلخ]** يريد أنّ علم الحقّ سبحانه قد سبق بكفر الكافر وفسق الفاسق باتّفاق أهل السنّة والمعتزلة، ولا شكّ أنّ تغيّر علمه محال، وتكليف العاجز بِما لا يستطيعه باتّفاق الفريقين، فكذلك الإرادة لا توجب الجبر، فملخّص الجواب: أنّ الإرادة لو كانت موجبة للجبر لكان العلم موجباً له، والتالي باطل فالمقدّم مثله. ١٢ "ن"

(٧) **قوله: [والمعتزلة... إلخ]** في بعض الحواشي قالوا: فعل العبد إن كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه، وإن كان حراماً فعكسه، والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه، والمكروه عكسه، وأمّا المباح وأفعال غير المكلّف فلا يتعلّق به إرادة ولا كراهة. ١٢

من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته، لا كفره ومعصيته، زعماً منهم أنّ إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده، ونحن نمنع ذلك(١)، بل القبيح كسب القبيح والاتّصاف به، فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد على خلاف إرادة الله تعالى، وهذا شنيع(٢) جدًّا. حكي عن عمرو بن عبيد أنه قال: ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسيّ، كان معي في السفينة، فقلت له: لِمَ لا تسلم؟ فقال: لأنّ(٣) الله تعالى لَم يُرد إسلامي، فإذا أراد إسلامي أسلمت. فقلت للمجوسيّ: إنّ الله تعالى يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك. فقال

---

(١) **قوله: [ونحن نمنع ذلك... إلخ]** أي: لا نسلّم قبح الإرادة والخلق، بل نقول: إنّ إرادة الله تعالى على نوعين: إرادة تتعلّق بالأمر، وإرادة تتعلّق بالخلق، فالإرادة المتعلّقة بالأمر أن يريد من العبد فعل ما أمره، وأمّا إرادة الخلق فأن يريد ما يفعله هو، فإرادة الأمر هي المتضمّنة للمحبّة والرضاء وهي الإرادة الدينيّة، والإرادة المتعلّقة بالخلق هي المشيئة وهي الإرادة الكونيّة القدريّة، فالأولى كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[الأحزاب: ٣٣] والثانية كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[الأنعام: ١٢٥]، وقوله تعالى حكايةً عن نوح عليه السلام: ﴿وَلاَ يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾[هود: ٣٤]، فالكفر والفسوق والعصيان ليس مراداً للرّب عزّوجلّ بالاعتبار الأوّل، والطاعة موافقة لتلك الإرادة، كذا نقّح هذه المسئلة بعض العلماء. ١٢

(٢) **قوله: [وهذا شنيع]** فإنه يلزم منه العجز الشديد، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. ١٢

(٣) **قوله: [فقال: لأنّ... إلخ]** قيل: الظاهر أنّ المجوسيّ أراد السخريّة، لا أنه قائل بإرادته تعالى كما زعم البعض، ويدلّ عليه قوله: «ما ألزمني» انتهى. قلت: وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة المجوس. ١٢

المجوسيّ: فأنا أكون مع الشريك الأغلب[١]، وحكي أنّ القاضي عبد الجبار الهمدانيّ[٢] دخل على الصاحب ابن عباد[٣] وعنده الأستاذ أبو إسحاق[٤] الأسفرائنيّ، فلمّا رأى الأستاذ قال: سبحان من[٥] تنـزّه عن الفحشاء، فقال الأستاذ[٦] على الفور: سبحان من لا يجري في ملكه إلاّ ما يشاء، والمعتزلة اعتقدوا أنّ الأمر يستلزم الإرادة، والنهي عدم الإرادة، فجعلوا إيمان الكافر مراداً وكفره غير مراد، ونحن نعلم أنّ الشيء قد لا يكون مراداً[٧] ويؤمر به، وقد يكون مراداً وينهى عنه لحِكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى، أو؛ لأنه لا يسئل عمّا يفعل، ألا يرى أنّ السيّد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده، يأمره بالشيء ولا يريده منه، وقد يتمسّك من الجانبين بالآيات[٨]، وباب التأويل مفتوح على الفريقين. (وللعباد أفعال ....

---

(١) **قوله: [مع الشريك الأغلب]** وهو الشيطان ويروي أنّ عمرو بن عبيد رجع عن مذهبه بعد هذا الإلزام، كذا يفهم من بعد الحواشي. ١٢

(٢) **قوله: [القاضي عبد الجبّار الهمدانيّ]** هو شيخ أهل الاعتزال، كذا في الحواشي. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [الصاحب ابن عباد]** كان وزيراً لعضد الدولة، أحد الملوك العظام من آل بُوَيْه. ١٢

(٤) **قوله: [الأستاذ أبو إسحاق]** أحد من أيِمّة أهل السنّة. ١٢

(٥) **قوله: [قال سبحان من... إلخ]** يعني: طعن القاضي على الأستاذ، بحيث إنّ المعتزلة لا يقولون بإسناد القبائح إلى الله تعالى من جهة التخليق والإرادة، والأشاعرة يقولون به. ١٢

(٦) **قوله: [فقال الأستاذ... إلخ]** في جوابه: إنّ مذهبكم أنّ كفر الكافر بدون إرادة الله تعالى ومشيئته، مع أنه لا يجري في ملكه تعالى إلاّ ما يشاء. ١٢

(٧) **قوله: [قد لا يكون مراداً... إلخ]** فلا يكون الأمر بالشيء مستلزماً للإرادة. ١٢

(٨) **قوله: [بالآيات]** أمّا من جانبنا أهل السنّة فقد قدّمنا ذكرها فيما سبق، وأمّا من جانب المعتزلة فكقوله

اختياريّة[1] يثابون بها) إن كانت طاعة (ويعاقبون عليها) إن كانت معصية، لا كما زعمت الجبريّة[2] أنه لا فعل للعبد أصلاً وأنّ حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار، وهذا باطل؛ لأنّا نفرّق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، ونعلم أنّ الأوّل باختياره دون الثاني[3]، ولأنه لو لم يكن[4] للعبد فعل أصلاً لَمَا صحّ تكليفه ولا

تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾[الأنعام: ١٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾[غافر: ٣١] إلى غير ذلك من الآية، وجوابهم على وجه تامّ مذكور في الكتب المطوّلات، مثلاً "شرح المواقف" وغيره. ١٢

(١) **قوله: [للعباد أفعال اختياريّة]** اعلم أنّ المؤثّر في فعل العبد إمّا قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد أصلاً وهو مذهب الجبريّة، أو بلا تاثير لقدرته وهو مذهب الأشعريّ، أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة، أو بالإيجاب وامتناع التخلّف وهو مذهب الفلاسفة، وهو المرويّ عن إمام الحرمين أبي الحسين البصريّ، أو مجموع القدرتين على أن تؤثّرا في أصل الفعل وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الاسفرائني، أو على أن يؤثّر قدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية، وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، كذا في "شرح المواقف" و"حاشية الخيالي" واللفظ لـ"الخيالي". ١٢

(٢) **قوله: [الجبريّة]** الجبريّة أصناف كما في "الملل"، والمراد هنا الجبريّة الخالصة وهي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرةً على الفعل أصلاً. ١٢

(٣) **قوله: [دون الثاني]** فلولم يكن للعبد قدرة واختيار في حركة البطش لَمَا كان فرق بين الحركتين. ١٢

(٤) **قوله: [ولأنه لو لم يكن ...إلخ]** دليل ثان لإثبات قدرة العباد واختيارهم في الأفعال الاختياريّة، حاصله أنه لو لم يكن للعبد قدرة و اختيار لَمَا صحّ تكليفه بالماموارت و المنهيّات، إذ لا معنى لتكليف الجماد، ولا يصحّ ترتّب الثواب والعقاب على أفعاله، ولا يصحّ إليه إسناد الأفعال، مثل «صلّى» و «صام»، واللوازم كلّها منفيّة فالملزوم مثلها.

يترتّب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقيّة القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة، مثل «صلّى» و«كتب» و«صام»، بخلاف مثل «طال الغلام»(١) و«أسود لونه». والنصوص(٢) القطعيّة تنفي ذلك(٣) كقوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[الواقعة: ٢٤] **وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾**[الكهف: ٢٩] **إلى غير ذلك، فإن قيل: بعد تعميم(٤) علم الله تعالى وإرادته، «الجبر لازم قطعاً»؛ لأنهما إمّا أن يتعلّقا بوجود الفعل فيجب، أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع، قلنا: يعلم ويريد أنّ العبد يفعله أو يتركه باختياره، فلا إشكال(٥).**

---

(١) **قوله: [بخلاف مثل «طال الغلام»]** جواب عن سؤال مقدّر تقريره: أنّ صحّة إسناد الفعل لا تستلزم أن تكون للعبد قدرة واختيار فيه، ألا يرى أنه يصحّ الإسناد في مثل: «طال الغلام» و«أسود لونه»، مع أنه ليس للعبد قدرة واختيار في الطول والسواد. فأجاب: بأنّ الكلام في الأفعال التي تقتضي سابقيّة القصد والاختيار بذواتها، فخرج مثل: «طال» و«أسود»، فإنّهما ليسا من تلك الأفعال. ١٢

(٢) **قوله: [والنصوص... إلخ]** استدلال سمعيّ بعد الأدلّة العقليّة. ١٢

(٣) **قوله: [ذلك]** أي: ما ذهب إليه الجبريّة من أنه لا فعل للعبد أصلاً. ١٢

(٤) **قوله: [بعد تعميم... إلخ]** أي: بعد ما ثبت من تعميم علم الله تعالى وإرادته لكلّ ما صدر عن العباد من الأفعال يلزم الجبر لا محالة؛ لأنهما إن تعلّقا بوجود الفعل فيجب الفعل، وإلاّ يلزم الجهل والعجز، وكلاهما محالان، وإن تعلّقا بعدم الفعل فيمتنع، ولا اختيار للعبد مع الوجوب والامتناع. ١٢

(٥) **قوله: [فلا إشكال]** حاصل الجواب أن يقال: إنّ الجبر إنّما يلزم إذا تعلّق علم الله وإرادته بالفعل أو الترك بدون اختيار العبد، وأمّا إذا تعلّقا بالفعل أو الترك على وفق اختيار العبد حسب ما جرت عليه العادة الإلهيّة، فلا يلزم الجبر. ١٢

فإن قيل: فيكون فعله(١) الاختياريّ واجباً أوممتنعاً، وهذا ينافي الاختيار. قلنا: إنّه ممنوع، فإنّ الوجوب بالاختيار محقّق للاختيار(٢) لا مناف له، وأيضاً منقوض(٣) بأفعال الباري، فإن قيل: لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلاّ كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة، وقد سبق أنّ الله تعالى مستقلّ بخلق الأفعال وإيجادها، ومعلوم أنّ المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين(٤) مستقلّتين، قلنا: لا كلام في قوّة هذا الكلام ومتانته إلاّ أنه لَمَّا ثبت بالبرهان أنّ الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة أنّ لقدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال(٥) كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصّي

---

(١) **قوله: [فيكون فعله... إلخ]** أي: إذا أراد الله تعالى أنّ العبد يفعله باختياره، وعلم ذلك بكون فعل العبد الاختياريّ واجباً، وإذا أراد أن يتركه باختياره وعلم ذلك يكون ممتنعاً، والوجوب والامتناع كلاهما يضادّان للاختيار. ١٢

(٢) **قوله: [محقّق للاختيار]** فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد، قال المحقّق السيالكوتي ما نصّه: لا يخفى عليك أنّ ما ذكره إنّما يدلّ على عدم كونه مجبوراً في الأفعال الصادرة بتوسّط الاختيار، و أمّا في نفس الاختيار فهو مضطرّ مجبور قطعاً، كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة و غيرها من الصفات، و إن كان مختارا بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بتوسّطها .١٢

(٣) **قوله: [وأيضاً منقوض... إلخ]** الحاصل أنه لو تَمّ دليلكم لزم أن يكون الواجب تعالى مجبوراً في أفعاله؛ إذ قد تعلّق علمه و إرادته في الأزل بصدورها عنه، فلو كان تعلّقهما بصدور الفعل سالباً للاختيار لزم الجبر في الواجب، وهو باطل إجماعاً. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [تحت قدرتين... إلخ]** لأنه يلزم أن يكون ذلك المقدور محتاجاً إلى كلّ منهما على الانفراد، ومستغنياً عن كلّ واحدة منهما، والتفصيل في "شرح هداية الحكمة" للخير آباديّ. ١٢

(٥) **قوله: [مدخلاً في بعض الأفعال]** بالدوران بأنه متى تحقّق القدرة تحقّق الفعل، ومتى لم توجد لم يوجد، والترتّب المحض الخاصّ عن الحكم بالتاثير أو عدمه كما يحكم بدوران الإحراق مع مساس

عن هذا المضيق إلى القول بأنّ الله خالق والعبد كاسب، وتحقيقه أنّ صرف العبد قدرته[1] وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك[2] خلق[3]، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروريّ وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصّحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده، مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار، ولهم في الفرق بينهما عبارات، مثل: إنّ الكسب واقع بآلة[4] والخلق لا بآلة، والكسب مقدور وقع[5] في محلّ قدرته والخلق لا في محلّ[6] قدرته،..........

النار وترتّبه عليه، لا أنه يحكم العقل بأنّ لقدرته مدخلاً فيه بالتأثير حتى يصير منافياً لقوله: بأنّ الخالق هو الله تعالى كذا في "الخيالي" وحاشيته. ١٢

(١) **قوله: [قدرته]** وهذا بأن يتعلّق إرادة العبد بالفعل، فيخلق الله تعالى فيه «قدرة» متعلّقة بالفعل، ولو قدّم الشارح «الإرادة» لكان أحسن. ١٢ن

(٢) **قوله: [عقيب ذلك]** أي: بعد صرف القدرة، ولا يخفى أنّ هذا التأخّر تأخّر ذاتيّ لا زمانيّ، وإلاّ يلزم أن لا تكون القدرة مع الفعل، وهو خلاف مذهب الأشاعرة، نعم بالنسبة إلى صرف الإرادة وحدها يكون التأخّر زمانيّاً، وسيجيء البحث فيه إن شاء الله تعالى. ١٢

(٣) **قوله: [خلق]** ملخصّه أنّ العادة الإلهيّة جارية بأنه إذا تعلّق إرادة العبد بالفعل، خلق الله سبحانه فيه قدرة مصروفة إلى الفعل، ثُمَّ خلق فيه الفعل. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [بآلة]** من الأعضاء وغيرها من السيف والقلم. ١٢

(٥) **قوله: [مقدور وقع... إلخ]** مثلاً «القيام مكسوب زيد»، وهو واقع في محلّ قدرته أعني: «زيدا»؛ لأنّ القيام قائم به. ١٢

(٦) **قوله: [والخلق لا في محلّ... إلخ]** أي: الحاصل بالخلق، وقيل: الفعل المخلوق مقدور لا يقع في

والكسب لا يصحّ انفراد[1] القادر به والخلق يصحّ انفراده، فإن قيل[2]: فقد أثبتم ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة. قلنا: الشركة[3] أن يجتمع اثنان على شيء ويتفرّد كلّ منهما[4] بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلّة، وكما إذا جعل العبد خالقاً لأفعاله والصانع خالقاً لسائر الأعراض والأجسام، بخلاف ما إذا أضيف أمر إلى شيئين بجهتين مختلفتين كالأرض تكون ملكاً لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرّف، وكفعل العبد ينسب إلى الله تعالى بجهة الخلق وإلى العبد بجهة الكسب، فإن قيل: فكيف[5] كان كسب القبيح قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذمّ بخلاف

محلّ قدرة الخالق، مثلاً: قيام زيد صدر بخلق الله تعالى من غير أن يقوم به تعالى، بل هو قائم بزيد الذي هو كاسبه. ١٢

(١) **قوله: [لا يصحّ انفراد... إلخ]** فانّ مجرّد الكسب ليس بكافٍ في وجود المكسوب، بل يحتاج الكاسب في وجوده إلى الخلق عقيب صرف القدرة بخلاف الخلق؛ لأنه يستغني عن الكسب. ١٢

(٢) **قوله: [فإن قيل... إلخ]** حاصل هذا السؤال أن يقال: لو كان للعبد قصد واختيار في أفعاله لزم إثبات ما نسبتم إلى المعتزلة من إثبات الشركة بين الله وبين العبد واللازم باطل، فالملزوم مثله. ١٢ "ر"

(٣) **قوله: [قلنا: الشركة... إلخ]** يعني: أنها تتصوّر إنّما باختلاف المحلّ، ولو بالتوهّم كالشركة في ملك العبد الواحد لا باختلاف الفعل، فلا يتوهّم ما يتوهّم، والحقّ أن يقال: الممنوع هو الشركة في الخالقيّة سواء كان في محلّ واحد أو في محلّين، لا شركة مطلق الدخل. ١٢ "نظم الفرائد".

(٤) **قوله: [ويتفرّد كلّ منهما... إلخ]** أي: يكون لكلّ منهما حصّة لا يشاركه فيها آخر، سواء كانت الحصّة مقسومة أو غير مقسومة. ١٢ن

(٥) **قوله: [فإن قيل: فكيف... إلخ]** هذا السؤال يتّجه على قوله: «والكسب لا يصحّ انفراد القادر به... إلخ» حاصله: أنه إذا كان متعلّق الكسب والخلق واحداً، وهما مشتركان في التعلّق بالفعل، فلم صار كسب القبيح قبيحاً دون خلقه مع أنّ الاشتراك في التعلّق يقتضي أن لا يكون بينهما تفاوت أصلاً في

خلقه؟ قلنا: لأنه قد ثبت أنّ الخالق حكيم لا يخلق شيئاً إلاّ وله عاقبة حميدة وإن لم نطّلع عليها، فجزمنا بأنّ ما نستقبحه من الأفعال[(١)] قد يكون له فيها حِكم ومصالح، كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارّة المؤلمة بخلاف الكاسب، فإنّه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبح مع ورود النهي عنه قبيحاً سفهاً موجباً لاستحقاق الذمّ والعقاب. (والحسن منها) **أي: من أفعال العباد وهو ما يكون متعلّق المدح في العاجل[(٢)] والثواب في الآجل، والأحسن أن يفسّر بِما لا يكون متعلّقاً للذمّ والعقاب ليشمل المباح[(٣)].** (برضاء الله تعالى) **أي: بإرادته من غير اعتراض.** (والقبيح منها) **وهو ما يكون متعلّق الذمّ في العاجل والعقاب في الآجل.** (ليس برضائه)[(٤)]

الحسن والقبح. ١٢

(١) **قوله: [ما نستقبحه من الأفعال]** أي: ما نحسبه من الأفعال قبيحاً، في خلقه مصالح وفوائد، فالخلق حسن وكسبه قبيح. ١٢

(٢) **قوله: [في العاجل... إلخ]** أي: الدنيا، والآجل الآخرة وهذا أكثريّ، وإلاّ فالمدح يتحقّق في الأجل أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾[الزمر: ٧٣]، وكذا الجزاء قد يوجد في الدنيا كما ورد «الصدقة تطفي غضب الربّ وتردّ البلاء وتزيد في العمر» ١٢ "نظم"

(٣) **قوله: [ليشمل المباح]** أي: إنّما كان هذا التفسير أحسن ليدخل المباح في الحسن، بخلاف التفسير الأوّل، فإنّه يلزم عليه أن يكون المباح واسطة بين الحسن والقبح، هذا. ولا يخفى عليك أنّ التفسير الثاني للحسن يصدق على المكروه من القبيح أيضاً، فالأوجه ما في "شرح المواقف" نصّه: القبيح عندنا ما نهي عنه شرعاً نهي تحريم أو تنزيه، والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله تعالى، فإنّه حسن بالاتّفاق. ١٢

(٤) **قوله: [ليس برضائه]** هذه المسئلة مبنيّة على أصل، وهو أنّ الحبّ والرضا هل هو الإرادة أو هوصفة مغايرة للإرادة؟ فالمعتزلة يجعلونهما جنساً واحداً، وأمّا جماهير الناس من أهل الكلام والفقه

لِمَا عليه من الاعتراض، قال الله تعالى: ﴿وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[الزمر: ٧]، **يعني: أنّ الإرادة والمشيئة والتقدير يتعلّق بالكلّ، والرضاء والمحبّة والأمر لا يتعلّق إلاّ بالحسن دون القبيح.**

(والاستطاعة مع الفعل)[١] **خلافاً للمعتزلة**[٢]. **(وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) إشارة إلى ما ذكره صاحب "التبصرة" من أنّها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختياريّة، وهي علّة للفعل**[٣]، **والجمهور على أنّها شرط لأداء الفعل**[٤] **لا علّة، وبالجملة**[٥] **هي صفة يخلقها الله تعالى..**

والحديث والتصوّف، فيفرّقون بين النوعين، وهو قول أيِمّة الفقهاء من أصحاب إمامنا الأعظم أبي حنيفة والإمام مالك والإمام الشافعيّ والإمام أحمد وغيرهم، هوقول المثبتين للقدر مثل الشيخ أبي الحسن الأشعريّ كما ذكره أبو المعالي الجوينيّ، فالنصوص قد صرّحت بأنّ الله تعالى لايرضى الكفر والفسوق والعصيان، ولا يحبّ ذلك مع كون الحوادث كلّها بمشيئة الله تعالى، كذا قال بعض العلماء. ١٢

(١) **قوله: [مع الفعل]** فبينهما مقارنة زماناً؛ لأنّ الاستطاعة متقدّمة على الفعل ذاتاً. ١٢

(٢) **قوله: [للمعتزلة]** فهم يقولون: إنّ الاستطاعة سابقة على الفعل. ١٢

(٣) **قوله: [علّة للفعل]** أي: علّة عاديّة و هي ما يدور عليه الفعل وجوداً و عدَماً، كالنّار مع الإحراق، وجه الإشارة إيراد لفظ الباء و هي للعليّة.

(٤) **قوله: [شرط لأداء الفعل]** أي: شرط عاديّ كيبس الملاقي للنار، فإنّ اليبس شرط للإحراق؛ لأنّه ليس لقدرة العبد تأثير في وجود الفعل عندنا، وقد فرّق العلاّمة الخيالي بين كلام صاحب "التبصرة" وكلام الجمهور بقوله: لك أن تقول: من شأنها التأثير عنده، ومن شأنها توقّف تأثير الفاعل عليه عندهم، فتأمّل. ١٢

(٥) **قوله: [وبالجملة]** أي: سواء كانت الاستطاعة علّة للفعل أو شرطاً له.

عند قصد[1] اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير فيستحقّ المدح والثواب، وإن قصد فعل الشرّ خلق الله تعالى قدرة فعل الشرّ، فكان هو المضيّع لقدرة[2] فعل الخير، فيستحقّ الذمّ والعقاب، ولهذا[3] ذمّ الكافرون بأنهّم لا يستطيعون السمع[4]، وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه، وإلاّ لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه[5] لِمَا مرّ من امتناع بقاء الأعراض[6]، فإن قيل: لو سلّمت[7] استحالة بقاء الأعراض

---

(١) **قوله: [عند قصد... إلخ]** و بهذا خرج العلم والإرادة والحياة؛ لأنّ كلاًّ منها ليس مخلوقاً عند قصد الاكتساب، أمّا الحياة والعلم فلسبقهما على القصد، ولو بتجدّد الأمثال، وأمّا الإرادة فلأنّها عين القصد، فلا يصدق عليه أنّه يخلق عند القصد .١٢ "ر"

(٢) **قوله: [فكان هو المضيع لقدرة]** يشير إلى وجه الذمّ في ترك الواجبات، وإن لم يكتسب القبيح، وهو لا ينافي الذمّ في فعل الشهبات بوجه آخر، وهو صرف القدرة إليه على ما سيجيء. ١٢ "خيالي".

(٣) **قوله: [ولهذا]** أي: لأجل أنّ قاصداً فعل الشرّ مضيع لقدرة فعل الخير. ١٢

(٤) **قوله: [لا يستطيعون السمع]** أي: لا يقصدون سمع الحقّ على وجه القبول، فلا يخلق فيهم الاستطاعة على سمعه، ولو قصدوه لخلقها فيهم، فهم المضيعون لها. ١٢"ن"

(٥) **قوله: [بلا استطاعة وقدرة عليه]** وهو ممنوع عادةً؛ لأنّ القدرة إمّا علّة أو شرط في العادة، ولا يوجد معلول ومشروط بدون العلّة والشرط، وحينئذ لا يرد بأنّ هذا إلزام على المعتزلة؛ إذ هم يقولون: إنّ وجود الفعل بلا قدرة العبد محال، لا الأشاعرة؛ إذ لا تاثير عندهم لقدرة العبد أصلاً، وجه عدَم الورود أنّ هذا المنع منع عاديّ لا عقليّ. ١٢

(٦) **قوله: [من امتناع بقاء الأعراض]** فلا نقض بقدرة الله تعالى؛ إذ ليست من قبيل الأعراض عندهم. ١٢ "خيالي".

(٧) **قوله: [لو سلّمت... إلخ]** أي: لا نسلّم امتناع الأعراض، وإن سلّمناه فلا نزاع في إمكان تجدّد الأمثال

فلا نزاع في إمكان تجدّد الأمثال عقيب الزوال، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؟ قلنا: إنّمَا ندّعي لزوم ذلك[1] إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة[2]، وأمّا إذا جعلتموها المثل المتجدّد المقارن فقد اعترفتم بأنّ القدرة التي بها الفعل لا تكون إلاّ مقارنة له[3]، ثُمَّ إن ادّعيتم أنه لا بدّ لها[4] من أمثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأوّل ما يحدث من القدرة فعليكم البيان[5] وأمّا ما يقال[6]: لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل إمّا بتجدّد الأمثال[7] وإمّا باستقامة بقاء الأعراض[8]، فإن قالوا بجواز وجود

بعد الزوال كما هو مذهب الأشعريّ، فيجوز أن تنعدم القدرة السابقة ويتجدّد مثلها في كلّ آن، حتى في آن وقوع، فلا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة. ١٢

(١) **قوله: [لزوم ذلك]** أي: وقوع الفعل بلا قدرة. ١٢

(٢) **قوله: [هي القدرة السابقة]** وحينئذ يلزم وقوع الفعل بلا قدرة بلا شبهة؛ لأنّ القدرة السابقة قد انعدمت. ١٢

(٣) **قوله: [إلاّ مقارنة له]** لأنّ الكلام في شخص القدرة التي بها الفعل، ولا يكون ذلك إلاّ المثل المقارن له، وأمّا الأمثال السابقة فهي غيرها بالشخص، ولو شاركتها نوعاً، ولم يوجد ولم يقم بها الفعل، فهي ملغاة في هذا الباب، فلزم مقارنة ما فيه الكلام للفعل. ١٢ "نظم الفرائد".

(٤) **قوله: [لا بدّ لها]** أي: للقدرة التي بها الفعل. ١٢

(٥) **قوله: [فعليكم البيان]** أي: الدليل على أنّه لا بدّ لها من أمثال سابقة. ١٢ "ن"

(٦) **قوله: [أمّا ما يقال]** في جواب السؤال المذكور والقائل صاحب "الكفاية". ١٢

(٧) **قوله: [بتجدّد الأمثال]** على تقدير امتناع بقاء الأعراض. ١٢

(٨) **قوله: [باستقامة بقاء الأعراض]** كما ذهب إليه الفلاسفة وجمهور المعتزلة، سوى الأزمنة والحركات والأصوات. ١٢ "شرح مواقف"

الفعل بها في الحالة الأولى(١) فقد تركوا مذهبهم، حيث جوّزوا مقارنة الفعل القدرة، وإن قالوا بامتناعه(٢) لزم التحكّم والترجيح بلا مرجّح؛ إذ القدرة بحالها لم تتغيّر ولم يحدث فيها معنى(٣) لاستحالة ذلك(٤) على الأعراض، فلمَ صار الفعل بها في الحالة الثانية واجباً وفي الحالة الأولى ممتنعاً، ففيه نظر؛ لأنّ القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانيّة(٥)، وبأنّ كلّ فعل(٦) يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة، حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط؛ ولأنه يجوز(٧) أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط(٨) ووجود مانع،

---

(١) **قوله: [في الحالة الأولى]** وهو زمان حدوث أوّل الأمثال على تقدير التجدّد، وأوّل زمان حدوث القدرة المستمرّة على تقدير بقاء الأعراض. ١٢ "ن"

(٢) **قوله:[بامتناعه]** أي: بامتناع وجود الفعل في الحالة الأولى، أي: في آن الحدوث مع جوازه في الحالة الثانية أي: بعد آن الحدوث. ١٢

(٣) **قوله: [معنى]** أي: وصف يوجب الترجيح. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [لاستحالة ذلك... إلخ]** لأنّ ذلك المعنى الحادث عرض يقوم بالقدرة، والقدرة أيضاً عرض، فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عند الأشاعرة. ١٢

(٥) **قوله: [بامتناع المقارنة الزمانيّة]** جواب باختيار الشقّ الأوّل يعني: أنّ المعتزلة لايقولون بأنّ مقارنة القدرة للفعل في الزمان محال، حتى لا تكون القدرة مع الفعل أصلاً، بل يقولون بأنّ القدرة سابقة على الفعل ومقارنة له زماناً. ١٢

(٦) **قوله:[وبإنّ كلّ فعل... إلخ]** عطف على «بامتناع» أي: لا يقولون «بإنّ كلّ فعل... إلخ». ١٢

(٧) **قوله: [ولأنّه يجوز... إلخ]** جواب باختيار الشقّ الثاني.

(٨) **قوله: [لانتفاء شرط]** أي: في تاثير القدرة في الفعل. ١٢

ويجب في الثانية لتمام الشرائط(١)، مع أنّ القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء، ومن هاهنا(٢) ذهب بعضهم(٣) إلى أنه إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحقّ أنها(٤) مع الفعل وإلاّ فقبله، وأمّا امتناع بقاء الأعراض(٥) فمبنيّ(٦) على مقدّمات صعبة البيان، وهي أنّ بقاء الشيء أمر محقّق زائد عليه، وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض، وأنه يمتنع قيامهما معاً بالمحلّ. ولَمَّا استدلّ القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأنّ التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أنّ الكافر مكلّف بالإيمان، وتارك الصلاة مكلّف بها بعد دخول الوقت، فلو لم تكن الاستطاعة متحقّقة

---

(١) **قوله: [لتمام الشرائط]** وحينئذ لا يلزم الترجيح بلا مرجّح، ولا يلزم قيام العرض بالعرض؛ لأنّ الشرط ورفع المانع ليسا من أوصاف القدرة، حتى يقوما بها. ١٢

(٢) **قوله: [ومن هاهنا]** أي: من أجل امتناع الفعل في حالة الأولى لانتفاء شرط ووجود مانع، ووجوبه في الثانية لتمام الشرائط. ١٢

(٣) **قوله: [ذهب بعضهم... إلخ]** وهو الإمام الرازيّ، وبه يرتفع نزاع الفريقين، إلاّ أنّ الشيخ الأشعريّ لَمَّا لم يقل بتأثير القدرة الحادثة، فسّروا التأثير بِما يعمّ الكسب، فصار الحاصل أنّ القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها أو معها مقارنة، وبدونها سابقة.١٢ "خيالي".

(٤) **قوله: [فالحقّ أنها... إلخ]** ويتأيّد هذا بما في "شرح المواقف" قال السيّد السند ما نصّه: لعل الشيخ الأشعريّ أراد بالقدرة القوّة المستجمعة لشرائط التأثير، ولذلك حكم بأنها مع الفعل، والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرّد القوّة العضليّة، فلذالك قالوا بوجودها قبل الفعل، فهذا وجه الجمع بين المذهبين. ١٢

(٥) **قوله: [أمّا امتناع بقاء الأعراض... إلخ]** كأنّه جواب سؤال مقدّر يرد على قول الشارح وإلاّ فقبله. حاصله: أنّه يلزم حينئذ بقاء الأعراض وهو محال، فأجابه بقوله: أمّا امتناع بقاء الأعراض. ١٢

(٦) **قوله: [فمبنيّ... إلخ]** وجه البناء أنّ الأشعريّة يقولون: إنّ العرض لو كان باقياً لقام البقاء به والبقاء عرض، فيلزم قيام العرض بالعرض. ١٢

حينئذ، لزم تكليف العاجز وهو باطل، أشار إلى الجواب بقوله: (ويقع هذا الاسم) يعني: لفظ «الاستطاعة» (على سلامة الأسباب[1] والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[آل عمران: ٩٧]. **فإن قيل: الاستطاعة صفة المكلّف وسلامة الأسباب والآلات ليس صفة له[2]، فكيف يصحّ تفسيرها بها؟ قلنا[3]: المراد سلامة الأسباب والآلات له[4]، والمكلّف كما يتّصف بالاستطاعة يتّصف بذلك[5] حيث يقال: هو ذو سلامة الأسباب[6] إلاّ أنه لتركّبه لا يشتقّ منه**

---

(١) **قوله: [على سلامة الأسباب]** حاصل الجواب أنّ الاستطاعة تطلق على معنيين، أحدهما: القدرة التي يتمكّن بها أو معها العبد من الفعل، ثانيهما: سلامة الآلات والأسباب، أمّا الأوّل: فهو مقارن للفعل، والثاني: سابق على الفعل وهو مدار التكليف، لا الأوّل، فلا يلزم تكليف العاجز. ١٢

(٢) **قوله: [صفة له]** أي: للمكلّف بل السلامة صفة للآلات والأسباب. ١٢

(٣) **قوله: [قلنا... إلخ]** حاصل الجواب أنّ للمكلّف وصفاً بحال، وهو كون أسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبّر عنه تارة بلفظ مجمل دالّ على الإضافة، وكونه وصفاً بحال متعلّقه وهي لفظ الاستطاعة ويعبّر عنه تارة بلفظ مفصل دالّ على الإضافة صريحاً وهي سلامة الأسباب والآلات. ١٢ "حاشية السيالكوتي".

(٤) **قوله: [له]** أي: للمكلّف. ١٢

(٥) **قوله: [بذلك]** أي: بسلامة الأسباب والآلات. ١٢

(٦) **قوله: [ذوسلامة الأسباب]** فكون المكلّف سليم الآلات والأسباب، وصف إضافي له، لا وصف ذاتي كما فهمه بعض المحشّين، فزعم أنّ كون المكلّف ذا سلامة الأسباب لايستلزم كون سلامة الأسباب وصفاً له؛ إذ يقال له: هو ذو غلام مع أنّ الغلام ليس وصفا له، انتهى. لا يخفى أنّ هذا الكلام مِمَّا لا يقبله عقل سليم، فإنّ الغلام ليس وصفاً له بلا شبهة، لكن كونه ذا غلام وصف للذات الموضوع بلا ريب. ١٢

اسم فاعل يحمل عليه[١]، بخلاف الاستطاعة. (وصحّة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة)[٢] التي هي سلامة الأسباب والآلات، لا الاستطاعة بالمعنى الأوّل[٣]، فإن أريد[٤] بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأوّل فلا نسلّم استحالة تكليف العاجز، وإن أريد بالمعنى الثاني فلا نسلّم لزومه لجواز أن تحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل، وقد يجاب[٥] بأنّ القدرة صالحة للضدّين[٦] عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى أنّ القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان، لا اختلاف[٧] إلاّ في التعلّق وهو لا يوجب الاختلاف في

---

(١) **قوله: [يحمل عليه]** أي: على المكلّف بالحمل بالمواطاة، وإلاّ فلا شبهة في صحّة الحمل بالاشتقاق، قلت: بل يصحّ الحمل بالمواطاة أيضاً، مثلاً يقال: هو سليم الآلات والأسباب. ١٢

(٢) **قوله: [هذه الاستطاعة... إلخ]** أي: سلامة الأسباب والآلات مناط جريان العادة من الله تعالى بخلق القدرة التي يتمكّن بها أو معها العبد من الفعل عند القصد إليه. ١٢

(٣) **قوله: [المعنى الأوّل]** أي: القدرة التي يتمكّن بها العبد أو معها من الفعل. ١٢

(٤) **قوله: [فإن أريد... إلخ]** شروع في تلخيص الجواب عن قول المعتزلة من لزوم تكليف العاجز، حاصله: أنّكم إن أردتّم بالعجز عدم القدرة بالمعنى الأوّل، فلا نسلّم بطلان اللازم أي: استحالة تكليف العاجز؛ لأنها ليست مناط تعلّق التكليف، حتى يلزم من انتفائها انتفاء تعلّق التكليف، وإن أردتّم به عدم القدرة بالمعنى الثاني، فلا نسلّم الملازمة، أي: لزوم تكليف العاجز؛ لأنّ الاستطاعة بهذا المعنى قد حصلت له قبل الفعل، فهو ليس بعاجز وقت التكليف. ١٢

(٥) **قوله: [قد يجاب]** أي: عن استدلال المعتزلة. ١٢

(٦) **قوله: [صالحة للضدّين]** أي: القدرة الواحدة يجوز صرفها إلى الكفر والإيمان، وأيضاً إلى الطاعة والعصيان عند أبي حنيفة الإمام الأعظم رضي الله تعالى عنه. ١٢ "ن"

(٧) **قوله: [لا اختلاف... إلخ]** حاصله: أنّ نفس القدرة باقية متقدّمة على الفعل وعلى تركه، وإنما المقارنة

نفس القدرة، فالكافر قادر على الإيمان المكلّف به إلاّ أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيّع باختياره صرفها إلى الإيمان، فاستحقّ الذمّ والعقاب، ولا يخفى أنّ[(١)] في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل؛ لأنّ القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة، فإن أجيب[(٢)] بأنّ المراد أنّ القدرة وإن صلحت للضدّين لكنّها من حيث التعلّق بأحدهما لا تكون إلاّ معه حتى أنّ ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلّقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلّقة به، وأمّا نفس القدرة فقد تكون متقدّمة متعلّقة بالضدّين، قلنا: هذا[(٣)] مِمَّا لا يتصوّر فيه نزاع[(٤)] أصلاً، بل هو

للفعل هي القدرة المتعلّقة بالفعل من حيث هي متعلّقة به، أي: مأخوذة مع حيثيّة التعلّق التي هي مقارنة له، فيكون القدرة المأخوذة معها أيضاً مقارنة له ولو تركه تكون مقارنة تعلّقها به، فلا يلزم تكليف العاجز. ١٢ "نظم الفرائد".

(١) **قوله: [لا يخفى أن... إلخ]** أي: هذا الجواب وإن كان يدفع إلزام الخصم علينا من لزوم تكليف العاجز، لكنّه مبنيّ على تسليم مدّعاه من أنّ القدرة قبل الفعل. ١٢

(٢) **قوله: [فإن أجيب... إلخ]** عن لزوم تسليم مدّعى الخصم، حاصل الجواب: أنّ القدرة المطلقة سابقة على الفعل، لكنّ القدرة المقيّدة بتعلّق الفعل أو الترك مقارنة للفعل أو الترك، ومدار التكليف القدرة المطلقة، فلا يلزم تكليف العاجز، وما قلنا: من أنّ الاستطاعة مع الفعل، فأردنا منها القدرة المتعلّقة بالفعل أو الترك، وحينئذ لا يلزم تسليم مدّعى الخصم. ١٢

(٣) **قوله: [هذا]** أي: كون القدرة المطلقة قبل الفعل، والقدرة من حيث التعلّق مع الفعل. ١٢

(٤) **قوله: [لا يتصوّر فيه نزاع]** لأنّ المعتزلة يعترفون بأنّ القدرة من حيث التعلّق بالفعل مقارنة له، إنما الكلام في القدرة المطلقة، ومقارنتها للفعل لم تثبت حتى الآن، فالأوجه في الجمع بين القولين ما قال الإمام الرازيّ الذي نقله صاحب "المواقف" ومال إليه الشارح سابقاً من أنّ القدرة تطلق على مجرّد القوّة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة الحيوانيّة، وهي القوّة العضليّة التي بحيث متى انضمّ إليها إرادة

لغو من الكلام، فليتأمّل. (ولا يكلّف العبد[1] بما ليس في وسعه) سواء كان ممتنعاً في نفسه[2] كجمع الضدّين أو ممكناً[3] كخلق الجسم، وأمّا ما يمتنع بناء على أنّ الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كإيمان الكافر وطاعة

أحد الضدّين حصل ذلك الضدّ، ومتى انضمّ إليها إرادة الضدّ الآخر حصل ذلك الآخر، ولا شكّ أنّ نسبة هذه القوّة إلى الضدّين سواء، وهي قبل الفعل والقدرة تطلق على القوّة المستجمعة لشرائط التأثير، ولاشكّ أنها لا تتعلّق بالضدّين معاً، وإلاّ اجتمعا في الوجود وهي مع الفعل. ١٢

(١) **قوله: [لا يكلّف العبد]** تحرير المقام أنّ ما لا يطاق، على ثلاث مراتب: ما يمتنع في نفسه، وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة، وما يمكن منه لكن تعلّق بعدمه علمه تعالى وإرادته، فالأولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً، والثانية: لايقع اتفاقاً ويجوز عندنا خلافاً للمعتزلة، والثالثة: يجوز ويقع بالاتّفاق، فهذا توجيه ما قيل: تكليف مالا يطاق واقع عند الأشعريّ، ومن لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعدّ المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق، نظراً إلى أنّه ممكن في نفسه، كذا في "الخيالي" وحاشية. ١٢

(٢) **قوله: [ممتنعاً في نفسه]** أي: الممتنع بالذات وهو القسم الأوّل من أقسام ما لا يطاق، قد سبق قول العلاّمة الخيالي من أنّه لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقاً، لكن مِمَّا يفهم من "المواقف" أنّه فيه خلاف، فقد قال القاضي عضد الدين ما نصّه: وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدّين وقلب الحقائق، وجواز التكليف به فرع تصوّره وهو مختلف فيه، انتهى. ويظهر من "مسلّم الثبوت" وشرحه "فواتح الرحموت" أنّه لا يجوز عند الماتريديّة، ويجوز عند الأشعريّة نصّهما: ولا يجوز التكليف بالممتنع بالذات مطلقاً كجمع بين الضدّين، وجوّز الأشعريّة، انتهى. ويؤيّده ما في "نظم الفرائد" نصّه عامّة الشرّاح للكلام والمحشّين على هذا الشرح نصّوا: على أنّ التكليف بالممتنع لذاته لا يجوز، ولعلّه مذهب الماتريديّة. ١٢

(٣) **قوله: [أو ممكناً]** أي: بالنسبة إلى قدرة الله تعالى لكنّه يكون ممتنعاً بالنسبة إلى القدرة الحادثة لامتناع تعلّقها به، ويلحق به ما يكون من جنس ما يتعلّق به القدرة الحادثة، لكنّه يكون من نوع أو صنف لا تتعلّق به، كحمل الجبل والطيران إلى السماء، كذا يستفاد من "شرح المواقف". ١٢

العاصي فلا نزاع[1] في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً[2] للمكلّف بالنظر إلى نفسه، ثُمَّ عدم التكليف[3] بما ليس في الوسع[4] متّفق عليه، بقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦]، والأمر في قوله[5] تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ﴾[البقرة: ٣١] للتعجيز دون التكليف، وقوله تعالى حكاية[6]: ﴿رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ليس المراد

---

(١) قوله: [فلا نزاع... إلخ] بل هو واقع إجماعاً وإلاّ لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلّفاً بالإيمان وترك الكبائر، بل لا يكون تارك المأمور به عاصياً أصلاً، وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة. ١٢ "شرح مواقف".

(٢) قوله: [لكونه مقدوراً... إلخ] وامتناعه بالنظر إلى علم الله تعالى وإرادته فإنّ تخلّف العلم الإلهيّ وإرادته محال، فإيمان الكافر الذي علم أنّه لا يؤمن ممكن بالذات ممتنع بالغير. ١٢

(٣) قوله: [عدم التكليف] أي: عدم وقوعه بالفعل. ١٢

(٤) قوله: [ما ليس في الوسع] أي: ما يكون ممكناً في نفسه، ولا يمكن من العبد، يعني: القسم الثاني ولا يبعد أن يراد القسم الأوّل أيضاً، كما يظهر من "مسلّم الثبوت" وشرحه "فواتح الرحموت"، ومال إليه صاحب "النبراس" أيضاً. ١٢

(٥) قوله: [والأمر في قوله... إلخ] جواب سؤال مقدّر تقريره، أن يقال: إنّكم قلتم إنّ تكليف ما لا يطاق ليس بواقع اتفاقاً، مع أنّه واقع كما في قوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ﴾[البقرة: ٣١]، وغير ذلك من الآية، فأجابه بأنّ الكلام في الأوامر التكليفيّة، لا في التعجيزيّة والتكوينيّة، وهذا الأمر ليس للتكليف، بل هو للتعجيز فلا إشكال. ١٢

(٦) قوله: [وقوله تعالى حكاية... إلخ] دفع إشكال آخر وهو أنّ الصحابة كلفوا بضبط الخطرات والوساوس، فشقّ عليهم فقالوا: يارسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم لا نطيق هذا، فأمرهم بالدعاء فقالوا: ﴿رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[البقرة: ٢٨٦]، فنزلت ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦]، فثبت أنّ التكليف بما لا يطاق قد وقع، فأجاب بقوله: «وقوله تعالى حكاية... إلخ». ١٢

بالتحميل هو التكليف، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض[1] إليهم، وإنما النزاع في الجواز فمنعته المعتزلة بناء على القبح العقليّ[2]، وجوّزه الأشعريّ؛ لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء[3]، وقد يستدلّ بقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦] **على نفي الجواز[4]، وتقريره: أنه[5] لو كان جائزاً لَمَا لزم من فرض وقوعه محال، ضرورة أنّ استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم[6]، لكنّه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال، وهذه نكتة[7] في بيان استحالة كلّ ما**

---

(١) **قوله: [من العوارض]** أي: الحوادث كالقحط والمرض وغيره من الأمور، نزلت على الأمم السابقة. ١٢

(٢) **قوله: [القبح العقليّ]** يقولون: إنّ تكليف العاجز قبيح عند العقل، فإنّ من كلّف الأعمى لرؤية المصاحف، والزمن للمشي إلى أقصى البلاد، وعبده لطيران السماء عُدّ سفيهاً و قبح ذلك في بداهة العقول. ١٢

(٣) **قوله: [لأنّه لا يقبح من الله شيء]** هذا أصل عظيم عند الأشعريّ مستدلاً بأنّه المالك، فله التصرّف في خلقه كما شاء. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [نفى الجواز]** أي: جواز التكليف بما لا يطاق: ١٢

(٥) **قوله: [تقريره أنّه... إلخ]** وقد يورد على هذا التقرير نقض إجماليّ، حاصله: أنّ دليلكم بجميع مقدّماته باطل: لأنّه قد يتخلّف الحكم عنه في مادّة مثل أبي لهب، حيث وقع التكليف بالإيمان فضلاً عن الجواز مع جريان الدليل فيه، بأن يقال: إنّه لو كان جائزا لَمَا لزم من فرض وقوعه محال لكنّه يلزم؛ لأنّه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى، حيث أخبر عنه بأنّه لا يؤمن، هكذا في "الخيالي" وحاشيته، ولا يخفى عليك أنّ الكلام في القسم الأوّل والثاني، وهذه المسئلة من القسم الثالث الذي هوخارج عن البحث. ١٢

(٦) **قوله: [تحقيقاً لمعنى اللزوم]** فإنّ اللازم لو كان محالاً والملزوم ممكناً لجاز انفكاك الملزوم عن اللازم، وهو مناف لتحقّق اللزوم. ١٢

(٧) **قوله: [نكتة]** أي: شيء غريب من قبيل المغالطات. ١٢

يتعلّق علم الله تعالى وإرادته واختياره بعدم وقوعه، وحلّها[١] أنّا لا نسلّم[٢] كلّ ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإنّما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير، وإلاّ لجاز[٣] أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير، ألا ترى أنّ الله تعالى لَمَّا أوجد العالم بقدرته واختياره، فعدمه ممكن في نفسه مع أنه يلزم من فرض وقوعه[٤] تخلّف المعلول عن علّته التامّة[٥] وهو محال[٦]، والحاصل أنّ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، وأمّا بالنظر إلى أمر زائد على نفسه فلا نسلّم أنه لا يستلزم المحال. (وما يوجد[٧] من الألم في المضروب عقيب

---

(١) **قوله: [وحلّها]** أي: دفع هذه النكتة، والحلّ في اصطلاح النظّار تعيين موضع الغلط من المغالطة. ١٢"ن"

(٢) **قوله: [أنّا لا نسلّم... إلخ]** فإنّه يجوز أن يكون ممكناً بالذات وممتنعاً بالغير، ككون العقل الأوّل معدوماً عند الفلاسفة، ممكن بالذات وممتنع بالغير، أي: وجود الواجب. ١٢

(٣) **قوله: [وإلاّ لجاز... إلخ]** أي: وإن عرض له الامتناع بالغير لجاز أن يكون لزوم المحال ناشياً من الامتناع بالغير لا من امتناع نفس ذاته. ١٢

(٤) **قوله: [وقوعه]** أي: وقوع عدم العالم. ١٢

(٥) **قوله: [علّته التامّة]** العلّة التامّة هي جملة ما يتوقّف عليه وجود المعلول. ١٢

(٦) و**قوله: [وهو محال]** لأنّه يلزم أن يكون صدور المعلول عن العلّة في وقت دون وقت ترجيحاً بلا مرجّح، هذا في "النبراس". قلت: فيه بحث؛ لأنّ صانع العالم عندنا فاعل بالقدرة والاختيار، والعلّة المختارة يجوز تخلّف المعلول عنها؛ لأنّ إرادته ترجّح صدوره تارة وعدمه تارة، نعم يحتمل أن يكون هذا إلزام على الفلاسفة، لكنّه مبنيّ على إثبات أنّ صدور العالم من الصانع بالاختيار عند الفلاسفة أيضاً، وإلاّ فلا ينطبق على مذهبهم. ١٢

(٧) **قوله: [وما يوجد... إلخ]** بيان لمسألة أخرى مختلف فيها بيننا وبين المعتزلة، هي مسألة توليد الأفعال

ضرب إنسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان) قيّد بذلك[1] ليصلح محلاًّ للخلاف في أنه هل للعبد فيه صنع أم لا؟ (وما أشبهه) كالموت عقيب القتل (كلّ ذلك مخلوق الله تعالى) لِمَا مرّ من أنّ الخالق هو الله تعالى وحده، وأنّ كلّ الممكنات مستندة إليه بلا واسطة، والمعتزلة لَمَّا أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله قالوا: إن كان الفعل صادراً عن الفاعل لا بتوسّط فعل آخر فهو بطريق المباشرة[2] وإلاّ فبطريق التوليد، ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد توجب حركة المفتاح، فالألم يتولّد من الضرب، والانكسار من الكسر، وليسا مخلوقين لله تعالى، وعندنا الكلّ بخلق الله تعالى[3]. (لا صنع للعبد في تخليقه) والأولى أن لا يقيّد[4]

لأفعال أخر، فالأولى تسمّى «المباشرة» لكونها صادرة من قدرة العبد وأثرها بالذات، والثانية «المولدة» لتولّدها من المباشرة. ١٢ "نظم الفرائد".

(١) **قوله: [بذلك]** أي: بالإنسان مع أنّ حال التوليد في أفعال جميع الحيوانات سواء، ويحتمل أن يكون إشارة إلى الظرف، أي: «قوله عقيب... إلخ»؛ ليخرج الألم المرتّب على ضرب غير مختار، والإنكسار المرتّب على سقوط حجر، فإنّ مثل هذا الضرب والانكسار مخلوق الله تعالى إجماعاً، فعلى هذا التقدير قيد الإنسان اتفاقيّ، والمراد به فعل مختار سواء كان إنساناً أو غيره من الحيوان. ١٢

(٢) **قوله: [بطريق المباشرة]** والفرق بين التوليد والمباشرة أنّ ما كان العبد قادراً على عدم حصوله فهو مباشر، وما لم يقدر على عدم حصوله بعد استعمال سببه فهو مولّد. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [الكلّ بخلق الله تعالى]** أي: أصل فعل العبد مِمَّا باشره وما تولّد منه كلاهما مخلوقه تعالى، أمّا العبد فلا حظّ له إلاّ في كسب الفعل، وأمّا الثاني فلا اختيار له أيضاً فيه؛ لأنّه مضطرّ فيه بعد تقدير اختياره فعلاً باشره مِمَّا يوجبه. ١٢ "نظم".

(٤) **قوله: [الأولى أن لا يقيّد... إلخ]** بل يقال: لا صنع للعبد فيه، حتى يكون المعنى أنّ العبد ليس خالقاً

بالتخليق؛ لأنّ ما يسمّونه متولّدات لا صنع للعبد فيه(١) أصلاً، أمّا التخليق فلاستحالته من العبد، وأمّا الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً(٢) بمحلّ القدرة، ولهذا لا يتمكّن(٣) العبد من عدم حصولها بخلاف أفعاله الاختياريّة. (والمقتول ميّت بأجله)(٤) **أي: الوقت المقدّر(٥) لموته، لا كما زعم بعض المعتزلة من أنّ الله تعالى(٦) قد قطع عليه الأجل(٧). لنا أنّ الله**

له ولا كاسباً، كما هو مذهب الأشاعرة. أمّا التقييد بالتخليق فيوهم أنّ الأشاعرة إنما ينكرون كونه مخلوقاً للعبد، لا كونه مكسوباً، وهذا خلاف الحقّ. ١٢ "ن"

(١) **قوله: [لا صنع للعبد فيه]** أي: لا تخليقاً ولا اكتساباً. ١٢

(٢) **قوله: [ما ليس قائماً... إلخ]** إذ محلّ القدرة آلات الضارب، والكاسر والضرب والانكسار لا يقومان بهما، بل بالمضروب والمكسور، فلا يمكن أن يكون للعبد صنع في الاكتساب. ١٢

(٣) **قوله: [ولهذا لا يتمكّن... إلخ]** يرد عليه أنّه إن أريد بعدم التمكّن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصوله فهو ممنوع، وإن أريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصوله فمسلّم، لكنّ عدم التمكّن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسباً للعبد، ألا يرى أنّ فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله أعني: صرف الإرادة والقدرة، مع أنّ العبد مختار فيه، فكذا في المتولّدات، كذا في "الخيالي" وحاشيته، و يجاب عنه: بأنّ كلامه في الممتدّة زماناً، فالألم الممتدّ بالضرب لا تقدر على رفع امتداده، والضرب الممتدّ تقدر على رفع امتداده بتركه. ١٢

(٤) **قوله: [بأجله]** الأجل مدّة الشيء، ويقال على الوقت الذي يحد لانتفاء الشيء يقال: «جاء أجله» إذا حان موته، في التنزيل العزيز: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾[الأعراف: ٣٤]. ١٢

(٥) **قوله: [أي: الوقت المقدّر... إلخ]** ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل. ١٢ "خيالي".

(٦) **قوله: [أنّ الله تعالى]** الظاهر أن يقال: «إنّ القاتل» بناء على ما سبق من مذهب المعتزلة من أنّ العبد خالق لأفعاله، ولذا قال صاحب "النبراس": هذا سهو النسّاخ، والصحيح أن يقال: «من أنّ القاتل». ١٢

(٧) **قوله: [قد قطع عليه الأجل]** أي: لم يوصله إليه، فإنّه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله

تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردّد، وبأنه ﴿إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾[الأعراف: ٣٤]. واحتجّت المعتزلة بالأحاديث الواردة[١] في أنّ بعض الطاعات يزيد في العمر[٢]، وبأنه لو كان ميّتاً بأجله لَمَا استحقّ القاتل[٣] ذمّاً ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً؛ إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه، والجواب عن الأوّل: أنّ الله تعالى كان يعلم[٤] أنه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره أربعين سنة، لكنّه علم أنه

تعالى موته فيه لولا القتل، فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه، وحاصل النزاع أنّ المراد بالأجل المضاف زمان يبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدّم ولا تأخّر، فهل يتحقّق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقّه أنّه إن قتل مات وإن لم يقتل فيتعيّش إلى وقت هو أجل له، كذا في شرح المقاصد. ١٢ "خيالي".

(١) **قوله: [بالأحاديث الواردة]** ومنها أنّه أخرج الإمام الترمذيّ عن ثوبان بن مالك رضي الله تعالى عنه قال، قال رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «لا يردّ القضاء إلاّ الدعاء ولا يزيد في العمر إلاّ البرّ». ١٢

(٢) **قوله: [يزيد في العمر]** فلو كان الأجل قطعيّاً لم يكن للزياده معنى. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [لَمَا استحقّ القاتل]** استدلال بوجه عقليّ، حاصله: أنّه إذا كان أجله مقدّراً قطعيّاً لم يكن القاتل ضيّع له شيئاً من حياته، فلم يغرم ديته في قتل الخطاء، وقصاصه في قتل العمد. ١٢

(٤) **قوله: [إنّ الله تعالى كان يعلم... إلخ]** وقد نقح هذه المسئلة حقّ التنقيح سيّدنا إمام أهل السنّة الشيخ **أحمد رضا خان** البريلويّ، أفاض الله علينا من بركاته، في "المستند المعتمد" قال رضي الله تعالى عنه: «الأحكام التكوينيّة على وجهين: فمقيّد صراحة، كأن يقال لملك الموت عليه الصلاة والسلام: اقبض روح فلان في الوقت الفلانيّ إلاّ أن يدعو فلان، ومطلق نافذ في علم الله تعالى، وهو المبرم حقيقة ومصروف بالدعاء مثلاً، وهو المعلّق الشبيه بالمبرم، فيكون مبرماً في ظنّ الخلق لعدم الإشارة إلى التقيّد معلّقاً في الواقع، فالمراد في الحديث الشريف هو هذا، وأمّا المبرم الحقيقيّ فلا رادّ لقضائه. ١٢

يفعلها فيكون عمره سبعين سنة، فنسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى أنه لولاها لَمَا كانت تلك الزيادة، وعن الثاني[(١)]: أنّ وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبديّ[(٢)] لارتكابه[(٣)] المنهيّ، وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة، فإنّ القتل فعله القاتل كسباً، وإن لَم يكن خلقاً، (والموت قائم بالميّت مخلوق الله تعالى)، لا صنع للعبد فيه تخليقاً ولا اكتساباً. ومبنى هذا على أنّ الموت وجوديّ بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾[الملك: ٢]، والأكثرون[(٤)] على أنه عدميّ، ومعنى خلق الموت قدّره. (والأجل واحد) لا كما زعم الكعبيّ[(٥)] أنّ للمقتول أجلين: القتل والموت، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت، ولا كما زعمت الفلاسفة أنّ للحيوان أجلاً طبعياً وهو وقت موته بتحلّل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين، وأجلاً اخترامية[(٦)] بحسب الآفات

---

(١) قوله: [وعن الثاني] أي: الجواب عن الاستدلال بالوجه العقليّ.١٢

(٢) قوله: [تعبّديّ] أي: شرعيّ لا مدخل فيه للعقل والقياس بدليل قوله تعالى: ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[الأنبياء: ٢٣]. ١٢

(٣) قوله: [لارتكابه... إلخ] كأنّه يشير إلى أنّه ليس تعبّديّاً محضاً خارجاً عن مقتضى العقل ولا عقليّا محضاً. ١٢

(٤) قوله: [والأكثرون... إلخ] منهم صاحب "المواقف" وشارحه، فهم قالوا: الموت عدم الحياة عمّا من شانه أن يكون حيًّا، والأظهر أن يقال: عدم الحياة عمّا اتّصف بها، وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل العدم والملكة. ١٢

(٥) قوله: [الكعبيّ] هو أبو القاسم محمّد بن الكعبيّ كان من معتزلة «بغداد»، كذا في "التعريفات" للسيّد السند. ١٢

(٦) قوله: [اخترامية] أي: قاطعة للحياة، يقال: خرم الشيء واخترمه، أي: قطعه. ١٢

والأمراض. (والحرام رزق)؛ لأنّ الرزق اسم لِمَا يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله[١]، وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً، وهذا أولى من تفسيره بما يتغذّى به الحيوان، لخلوّه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، مع أنه معتبر[٢] في مفهوم الرزق، وعند المعتزلة الحرام ليس برزق؛ لأنهّم فسّروه تارة بمملوك يأكله[٣] المالك، وتارة بِمَا لا يمنع من الانتفاع به، وذلك لا يكون إلاّ حلالاً، لكن يلزم على الأوّل أن لا يكون ما تأكله الدواب[٤] رزقاً، وعلى الوجهين: أنّ من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى[٥] أصلاً.

---

(١) **قوله: [فيأكله]** أي: يتناوله أو ينتفع به؛ لأنّ الرزق لا يختصّ بالأكل، قال السيّد السند في "شرح المواقف" ما نصّه: ليس ما ذكره تحديد للرزق، بل هو نفي لِمَا ادّعى من تخصيصه بالحلال؛ وذلك لأنّ مذهب الأشاعرة هو أنّ الرزق كلّ ما انتفع به حيّ، سواء كان بالتغذيّ أو بغيره، مباحاً كان أو حراماً. ١٢

(٢) **قوله: [مع أنّه معتبر... إلخ]** و ذالك لأنّ سبب النزاع هو أنّ الله سبحانه أضاف الرزق إلى نفسه، نحو ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾[الذاريات: ٥٨]، فزعم المعتزلة أنّ الحرام لو كان رزقا لكان مِمَّا ساقه الله تعالى إلى العبد، واللازم باطل لأنّه يلزم نسبة سوق الحرام إلى الله سبحانه، و هو قبيح. قلنا: لا يقبح منه شيء، فظهر أنّه لو لم ينسب الرزق إلى الحقّ سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين.١٢ن

(٣) **قوله: [بمملوك يأكله... إلخ]** المراد بالمملوك المجعول ملكا، بمعنى: الإذن في التصرّف الشرعيّ، وإلاّ لخلا تعريف الرزق عن معنى الإضافة إلى الله تعالى، وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم أيضاً، كما سيجئ في الشرح. ١٢ كذا في "الخيالي".

(٤) **قوله: [أن لا يكون ما تأكله الدوابّ... إلخ]** وذلك لأنها لا تصلح المالكيّة لشيء مع أنّ الله تعالى قد قال" ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[هود: ٦]، إلى غير ذلك من آيات الكريمة. ١٢

(٥) **قوله: [لم يرزقه الله تعالى]** وهو باطل من وجهين : أحدهما أنّه خلاف الإجماع قبل ظهور المعتزلة، ثانيهما أنّه خلاف نصوص القرآن والأحاديث. ١٢

ومبنى هذا الاختلاف[1] على أنّ الإضافة[2] إلى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وأنه لا رازق إلاّ الله وحده، وأنّ العبد يستحقّ الذمّ والعقاب على أكل الحرام، وما يكون مستنداً إلى الله تعالى لا يكون قبيحاً، ومرتكبه لا يستحقّ الذمّ والعقاب، والجواب[3]: أنّ ذلك لسوء مباشرة أسبابه باختياره. (وكلّ يستوفي[4] رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً) لحصول التغذّي بهما جميعاً. (ولا يتصوّر أن لا يأكل[5] إنسان رزقه أو يأكل غيره رزقه)؛ لأنّ ما قدّره الله[6] تعالى غذاء شخص يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره، وأمّا

---

(١) **قوله: [هذا الاختلاف]** أي: الحرام رزق عندنا لا عند المعتزلة. ١٢

(٢) **قوله: [على أنّ الإضافة... إلخ]** فهاهنا مقدّمات ثلاث، الأولى أنّ الرزق مضاف إلى الله تعالى فقط، الثانية أنّ آكل الحرام معذّب، الثالثة أنّ كلّ ما يضاف إلى الله سبحانه فلا عذاب عليه، والمقدّمتان الأوليان اتّفق عليهما الفريقان، والثالثة محلّ الخلاف، فأثبتها المعتزلة وأنكرها الأشاعرة، ولذا خصّها بالجواب. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [والجواب... إلخ]** أي: الذمّ والعقاب على الحرام إنما هو لأنّ العبد كسبه؛ لأسباب ممنوعة، فهو من هذه الحيثيّة قبيح، وإن ساقه الله تعالى، وبالجملة السوق حسن والمسوق قبيح. ١٢ن

(٤) **قوله: [كلّ يستوفي... إلخ]** أخرج البيهقيّ وغيره من حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، ورفعه «لا يستبطنن أحد منكم رزقه فإنّ جبرئيل ألقى في روعي أنّ أحدا منكم لن يخرج من الدنيا حتى يستكمل رزقه فاتّقوا الله أيّها الناس واجملوا في الطلب». ١٢

(٥) **قوله: [ولا يتصوّر أن لا يأكل... إلخ]** لأنّ الله تعالى قد قال: ﴿قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[الزخرف: ٣٢]، والقسمة تنافي الشركة. ١٢ "نظم الفرائد".

(٦) **قوله: [ما قدّره الله... إلخ]** في علمه وقسمته الأزليّة، فوقوعه على حسبه ضروريّ واجب، وخلافه ممتنع ولو بالغير. ١٢

بمعنى المِلك فلا يمتنع[(١)]. (والله تعالى يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى: خلق[(٢)] الضلالة والاهتداء؛ لأنه الخالق وحده، وفي التقييد بالمشيئة إشارة إلى أنّه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحقّ؛ لأنه عامّ في حقّ الكلّ[(٣)]، ولا الإضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاًّ أو تسميته ضالاًّ؛ إذ لا معنى[(٤)] لتعليق ذلك بمشيئته تعالى. نعم قد تضاف[(٥)] الهداية إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم مجازاً بطريق التسبيب، كما يسند إلى القرآن، وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازاً[(٦)] كما يسند إلى الأصنام. ثُمَّ المذكور في كلام المشايخ أنّ الهداية عندنا خلق الاهتداء، ومثل: «هداه الله[(٧)] فلم يهتد»

---

(١) **قوله:** [**فلا يمتنع... إلخ**] أي: الرزق بمعنى: المملوك، فلا يمتنع أن يأكله غير المالك. ١٢

(٢) **قوله:** [**بمعنى: خلق... إلخ**] عند الأشاعرة، وفيه دفع شبهة نسبة الإضلال إليه تعالى، وظاهره القبح فدفعه بتفسير معناه. ١٢

(٣) **قوله:** [**في حقّ الكلّ**] من الضالّين والمهتدين، فلا يكون التقييد بالمشيئة مفيدا. ١٢

(٤) **قوله:** [**إذ لا معنى... إلخ**] أي: لقولنا: «وجد الله من يشاء ضالاً أو سمّاه ضالاًّ»، سيّما على أصل المعتزلة أنّ العبد مستقلّ بفعله، لا معنى لتعلّق مشيئة الله تعالى به، والحسن والقبح عقليّان. ١٢ "نظم الفرائد".

(٥) **قوله:** [**نعم قد تضاف... إلخ**] إشارة إلى جواب سؤال مقدّر، تقريره أنّ الهداية لو كان معناها خلق الاهتداء كما قلتم أيّها الأشاعرة لم يصحّ إسنادها إلى النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم؛ إذ لا خالق عندكم غير الحقّ سبحانه وتعالى، وكذلك الإضلال لو كان معناه خلق الضلالة لم يصحّ إسناده إلى الشيطان، فأجابه بأنّ هذا الإسناد من أقسام المجاز بعلاقة السببيّة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾[الأنفال: ٢]. ١٢

(٦) **قوله:** [**إلى الشيطان مجازاً**] بعلاقة أنّه سبب للضلال بإيقاع الوسوسة. ١٢

(٧) **قوله:** [**ومثل هداه الله... إلخ**] دفع دخل مقدّر، تقريره أنّ الهداية لوكانت بمعنى خلق الاهتداء لم

مجاز عن الدلالة والدعوة إلي الاهتداء، وعند المعتزلة بيان طريق الصواب، وهو باطل لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِي[1] مَنْ أَحْبَبْتَ﴾[القصص: ٥٦] **ولقوله عليه السلام: «اللهم اهد قومي»، مع أنه بيّن الطريق[2] ودعاهم إلى الاهتداء، والمشهور[3] أنّ الهداية عند المعتزلة: الدلالة الموصلة إلى المطلوب، وعندنا: الدلالة على طريق يوصل إلى المطلوب، سواء حصل الوصول والاهتداء أو لم يحصل. (وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب[4] على الله تعالى) وإلاّ لَمَا خلق الكافر[5] الفقير المعذّب في الدنيا**

يتخلّف الاهتداء عنها، بل وجب تركه عليها، مع أنّه قد يتخلّف عنها، كما في هذا القول، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾[فصلت: ١٧]، فأجاب بأنّ هذا أيضاً مجاز، والمراد تهيؤ أسباب الاهتداء من الدعوة والإرشاد. ١٢

(١) **قوله: [إنّك لا تهدي... إلخ]** فلو كان معنى الهداية بيان طريق الصواب لم يصحّ نفيها عن النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم؛ لأنّه صلّى الله تعالى عليه وسلّم قد بيّن طريق الصواب. ١٢

(٢) **قوله: [بيّن الطريق... إلخ]** فلو كان الهداية بمعنى بيان الطريق لم يكن للدعاء معنى؛ لأنّ الدعاء لطلب ما لم يحصل، وهاهنا قد حصل المطلوب، فلا حاجة إلى الطلب. ١٢

(٣) **قوله: [والمشهور... إلخ]** عطف على قوله: «ثُمَّ المذكور»، ويمكن التوفيق بينهما على ما قال العلاّمة الخيالي: بأنّ مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعيّة المرادة في أغلب استعمالات الشارع، والمشهور بين القوم هو معناه اللغويّ أو العرفي، فلا منافاة. ١٢

(٤) **قوله: [فليس ذلك بواجب]** وأمّا قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[الأنعام: ١٢] وأمثاله، وما ورد في الأحاديث «حقّ على الله» وأمثاله، فهو تجوّز عن غاية من التفضّل منه تعالى على عباده. "نظم". ١٢

(٥) **قوله: [وإلاّ لَمَا خلق الكافر... إلخ]** إذ الأصلح له عدم خلقه، وإن خلقه أماته أو سلب عقله قبل أن يكون مكلّفا. ١٢

والآخرة، ولَمَّا كان له امتنان[1] على العباد، واستحقاق شكر في الهداية وإفاضة أنواع الخيرات لكونها أداء للواجب، ولَمَّا كان امتنانه على النبيّ عليه السلام فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله تعالى؛ إذ فعل بكلّ منهما غاية مقدوره من الأصلح له، ولَمَّا كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضرّاء والبسط في الخصب والرخاء معنى؛ لأنّ ما لم يفعله في حقّ كلّ واحد فهو مفسدة له، يجب على الله تعالى تركها، ولَمَّا بقي في قدرة الله تعالى[2] بالنسبة إلى مصالح العباد شيء؛ إذ قد أتى بالواجب، ولعمري إنّ مفاسد هذا الأصل، أعني: وجوب الأصلح، بل أكثر أصول المعتزلة أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى، وذلك لقصور نظرهم في المعارف الإلهيّة ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم، وغاية تشبّثهم[3] في ذلك أنّ ترك الأصلح يكون بخلاً وسفهاً، وجوابه: أنّ منع[4] ما يكون حقّ

---

(١) **قوله: [لَمَّا كان له امتنان... إلخ]** كما لا منّة لزيد علي عمرو إذا قضى دينه الواجب. ١٢

(٢) **قوله: [ولَمَّا بقي في قدرة الله تعالى... إلخ]** أي: لا يقدر الحقّ سبحانه أن يفعل بأحد من العباد خيراً؛ إذ قد اتى بجميع ما كان واجباً عليه من مصالحهم؛ لأنّه لو كان شيء منها باقياً في قدرته ولم يفعله كان تركاً للواجب، فيلزم أن تكون مقدوراته متناهية وهو محال. "ن"

(٣) **قوله: [غاية تشبّثهم]** أي: أقوى دليلهم، و«التشبّث» في اللغة هو التمسّك والإلتصاق بشيء بحيث لا يفارقه. ١٢

(٤) **قوله: [وجوابه أنّ منع... إلخ]** يعني: لا نسلّم أنّ ترك الأصلح يكون بخلاً أو سفهاً؛ لأنّ كلّ ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الأمور لا يكون خالياً عن المصلحة، وإن لم يكن أصلح بالنسبة إلى العبد، فلا يكون بخلاً وسفهاً، وأمّا الأصلح بالنسبة إلى العبد فغير واجب عليه؛ لأنّه محض حقّ الله تعالى، فيجوز أن يفعله وأن لا يفعله رعاية لمصلحة آخر. ١٢ كذا في "الخيالي" وحاشيته. ١٢

المانع، وقد ثبت بالأدلّة القطعيّة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب، يكون محض عدل وحكمة، ثُمَّ ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى؛ إذ ليس معناه استحقاق تاركه(١) الذمّ والعقاب، وهو ظاهر(٢)، ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكّن من الترك، بناء على استلزامه محالاً من سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو نحو ذلك؛ لأنه رفض(٣) لقاعدة الاختيار وميل إلى الفلسفة الظاهرة العوار. (وعذاب القبر(٤) للكافرين(٥) ولبعض عصاة

---

(١) **قوله: [استحقاق تاركه... إلخ]** فإن علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعيّ، وإلاّ فعقليّ، وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذمّ عند العقل، فيكون وجوباً عقليًّا. ١٢"خيالي"

(٢) **قوله: [وهو ظاهر]** لأنّه تعالى المالك على الإطلاق، وله التصرّف في ملكه كيف شاء، فلا يتوجّه إليه الذمّ أصلاً على فعل من الأفعال، بل هو المحمود في كلّ أفعاله. ١٢

(٣) **قوله: [لأنّه رفض... إلخ]** أي: لا يصحّ حمل الوجوب على هذا المعنى؛ لأنّه ينافي كون صانع العالم قادراً مختاراً، ومع ذلك ميل إلى الفلسفة التي عيبها ظاهر، وهو القول بالإيجاب. ١٢

(٤) **قوله: [عذاب القبر]** قد ورد فيه النصوص القرآنية وتظافرت عليه الأحاديث الصحاح أكثر من أن تحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حدّ التواتر وإن كان كلّ واحد منها خبر الأحاد، واتّفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين، والمراد به عذاب يكون بعد الموت قبل يوم النشور، سواء كان الميّت مدفوناً أو غريقاً أو حريقاً أو مأكولاً في بطن حيوان أو غير ذلك، وإنما أضيف إلى القبر نظراً إلى الغالب. ١٢

(٥) **قوله: [للكافرين]** الصحيح أنّ عذابهم غير منقطع إلى يوم القيامة كما نطق به الأحاديث وذكر النسفيّ في "بحر الكلام": أنّ الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة ويومها وجميع شهر رمضان بحرمة النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم، هذا في "النبراس". ويتأيّد بِمَا في "خزانات الروايات" نصّه: إذا كان كافراً فعذابه يدوم إلى يوم القيامة ويرتفع عنه العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان بحرمة النبيّ عليه الصلاة والسلام. ١٢ "الجوهرة المنيفة".

المؤمنين)[1] خصّ البعض؛ لأنّ منهم من لا يريد الله تعالى[2] تعذيبه فلا يعذّب، (وتنعيم أهل الطاعة في القبر) بِمَا يعلمه الله تعالى ويريده. وهذا أولى[3] مِمَّا وقع في عامّة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه، بناء على[4] أنّ النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامّة أهل القبور كفّار وعصاة، فالتعذيب بالذكر أجدر، (وسؤال منكر ونكير)[5] وهما ملكان

---

(١) **قوله: [عصاة المؤمنين]** قال في "بحر الكلام": المؤمن على وجهين، إن كان مطيعاً لا يكون له عذاب القبر ويكون له ضغطة، وإن كان عاصياً يكون له عذاب القبر وضغطة القبر، لكن ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة و ليلتها، ثُمَّ لا يعود العذاب إلى يوم القيامة، و إن مات يوم الجمعة أو ليلتها يكون له العذاب ساعة واحدة، و ضغطة القبر، ثُمَّ ينقطع عنه العذاب ولا يعود إلى يوم القيامة، نقله في "الجوهرة المنيفة"، قلت: لا يخفى أنّ ضغطة القبر للمؤمن على هيئة معانقة الأمّ الشفيقة إذا قدم عليها ولدها من السفرة العميقة، ويدلّ عليه ما روي عن النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم: أنّه قال لعائشة رضي الله تعالى عنها: «كيف حالك عند ضغطة القبر وسؤال منكر ونكير، ثُمَّ قال: يا حميراء! إنّ ضغطة القبر للمؤمن كغمز الأمّ رِجل ولدها، وسؤال منكر ونكير للمؤمن كالإثمد للعين إذا رمدت»، كذا في "شرح الفقه الأكبر" للملاّ عليّ القاري. ١٢

(٢) **قوله: [من لا يريد الله تعالى... إلخ]** كالمتوفى يوم الجمعة أو ليلتها أو في رمضان وغيرهم ممن وردت لهم الأحاديث، "المستند المعتمد". ١٢

(٣) **قوله: [أولى... إلخ]** لأنّ المختلف فيه كلاهما، والنصوص واردة بهما، وعلى ذلك الاقتصار على أحد القسمين في موقع البيان قد يوهم نفي القسم الآخر، والتنعّم حال الأنبياء عليهم السلام، والصالحين فلا ينبغي ترك ذكره. ١٢

(٤) **قوله: [بناء على... إلخ]** دليل الاقتصار على إثبات عذاب القبر. ١٢

(٥) **قوله: [منكر ونكير]** «المنكر» بفتح العين و«النكير» كلاهما بمعنى: غير المعروف، سمّيا به؛ لأنّ لهما عليهما الصلاة والسلام صورة لم يعهدها الإنسان، قط، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وقيل: الذان يأتيان الصلحاء أو من رحم الله من عباده يسمّيان مبشّراً وبشيراً، هذا في "المستند المعتمد"، وقال الإمام

يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربّه وعن دينه وعن نبيّه، قال السيد أبو شجاع: إنّ للصبيان(١) سؤالاً وكذا للأنبياء عليهم السلام(٢) عند البعض، (ثابت) كلّ من هذه الأمور (بالدلائل السمعيّة)؛ لأنهّا أمور ممكنة(٣) أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص، قال الله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا(٤) غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، **وقال الله تعالى:﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾(٥)** [نوح: ٢٥]، **وقال**

الشعرانيّ في "اليواقيت" ما نصّه: كان الشيخ تقيّ الدين بن أبي المنصور يقول: إذا جاء الإنسان منكر ونكير لا يجيئان إلاّ متشكّلين لكلّ إنسان بشاكلة عمله وعلمه واعتقاده، والله تعالى أعلم. ١٢

(١) **قوله: [للصبيان]** قال بعضهم: صبيان المسلمين مغفور لهم قطعاً، والسؤال لحكمة لم يطّلع عليها، وتوقّف الإمام الأعظم رحمه الله في سؤال أطفال الكفرة ودخولهم الجنّة، وغيره حكم بذلك فيكونون خدم أهل السنّة. ١٢ "شرح الفقه الأكبر" لملاّ عليّ القاري.

(٢) **قوله: [وكذا للأنبياء عليهم السلام]** قال العلاّمة **فضل الرسول البدايونيّ** في "المعتقد": الأصحّ أنّ الأنبياء لا يسألون، وقد ورد أنّ بعض صالحي الأمّة كالشهيد والمرابط يوماً وليلة في سبيل الله يأمن فتنة القبر، فالأنبياء عليهم السلام أولى بذلك، انتهى. وقال الإمام الشعرانيّ في "اليواقيت": يسئلون عمّن أرسل إليهم وهو جبرئيل عليه السلام تكريماً، كما نسئل نحن عمّن أرسل إلينا امتحاناً، وإلاّ فالأنبياء معصومون لا يحزنهم الفزع الأكبر فضلاً عن الأصغر. ١٢

(٣) **قوله: [لأنهّا أمور ممكنة... إلخ]** إنما قيّد بالإمكان؛ لأنّ النقل الوارد في الممتنعات العقليّة يجب تأويله؛ لتقدّم العقل على النقل، فإنّ قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه: ٥]، لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه. ١٢"خيالي"

(٤) **قوله: [النار يعرضون عليها... إلخ]** عرضهم على النار إحراقهم بها من قولهم: «عرض الأسارى على السيف» أي: قتلوا به، وعطف قوله تعالى: «ويوم تقوم الساعة... إلخ» على قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا﴾... إلخ[غافر: ٤٦] دليل على أنّ عرض النار قبل يوم القيامة، كذا في "الخيالي". ١٢

(٥) **قوله: [أغرقوا فأدخلوا ناراً]** وجه الاستدلال أنّ الفاء للتعقيب من غير تراخ، وهي تدلّ على أنّ إدخال

النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «استنـزهوا عن البول فإنّ عامّة عذاب القبر منه»، وقال الله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾[إبراهيم: ٢٧] **نـزلت في عذاب القبر**(١)**، إذا قيل له: من ربّك؟ وما دينك؟ ومن نبيّك؟ فيقول: ربّي الله وديني الإسلام ونبيّي محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وقال عليه السلام: «إذا أقبر الميّت أتاه ملكان أسودان**(٢) **أزرقان**(٣)**، يقال لأحدهما: منكر، والآخر: نكير» إلى آخر الحديث، وقال عليه السلام: «القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران»، وبالجملة الأحاديث في هذا المعنى وفي كثير من أحوال الآخرة متواترة المعنى وإن لم يبلغ آحادها حدّ التواتر، وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة**(٤) **والروافض؛ لأنّ الميّت**

النار عقيب الإغراق متحقّق بلا مهلة، ومعلوم أنّ عذاب القيامة متراخ عنه زماناً طويلاً، فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة، وهو المراد بعذاب القبر. ١٢ كذا في "الخيالي" وحاشيته.

(١) **قوله: [نزلت في عذاب القبر... إلخ]** أخرجه الشيخان والترمذيّ ولفظه من حديث البرّاء بن عازب، رفعه في قوله: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾... إلخ[إبراهيم: ٢٧]، قال: في القبر إذا قيل له: من ربّك؟ وما دينك؟ ومن نبيّك؟ وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه أحمد والبزّار في مسنديهما، والبيهقيّ بسند صحيح من حديث الخدريّ، وابن أبي شيبة في مصنّفه، وابن حبّان في صحيحه، والحاكم في مستدركه من حديث أبي هريرة. ١٢"نظم الفرائد".

(٢) **قوله: [أسودان]** منظرهما. ١٢ "مرقاة".

(٣) **قوله: [أزرقان]** أعينهما، إنما يبعثهما الله على هذه الصفة لما في السواد وزرقة العين من الهول والوحشة، ويكون خوفها على الكفّار أشدّ ليتحيّروا في الجواب، و أمّا المؤمنون فلهم في ذلك ابتلاء فيثبّتهم الله فلا يخافون، ويأمنون جزاء لخوفهم منه في الدنيا. ١٢ "مرقاة".

(٤) **قوله: [بعض المعتزلة... إلخ]** وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسيّ، وأكثر المتأخّرين منهم، وأنكر الجبّائيّ وابنه والبلخيّ تسمية الملكين منكراً ونكيراً، قالوا: إنّما المنكر ما يصدر عن الكافر عند

جماد لا حياة له(١) ولا إدراك، فتعذيبه محال. والجواب: أنه يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذّة التنعيم، وهذا لا يستلزم إعادة الروح(٢) إلى بدنه، ولا أن يتحرّك ويضطرب أو يرى أثر العذاب عليه، حتى أنّ الغريق في الماء والمأكول في بطون الحيوانات و المصلوب في الهواء يعذّب وإن لم نطّلع عليه، ومن تأمّل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد(٣) أمثال ذلك فضلاً عن الاستحالة، واعلم أنه لَمَّا كان أحوال القبر

تلجلجه إذا سئل، والنكير إنما هو تقريع الملكين له، وهو خلاف ظاهر الحديث، كذا في "الدواني على العقائد". ١٢

(١) **قوله: [جماد لا حياة له]** جوّز بعضهم تعذيب غير الحيّ، ولا شكّ أنّه سفسطة، وأمّا تعذيب المأكول بخلق نوع من الحياة في بطن الآكل فواضح الإمكان، كدودة في الجوف وفي خلال البدن، فإنها تتألّم وتتلذّذ بلا شعور منّا. ١٢ "خيالي".

(٢) **قوله: [لا يستلزم إعادة الروح... إلخ]** هذا جواب إشكال أورده المعتزلة مستدلّين بقوله تعالى: ﴿لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَةَ الأُولَى﴾[الدخان: ٥٦]؛ إذ لو أعيد الروح في القبر يوجب أن يذوقوا موتاً ثانياً قبل البعث، وحاصل الجواب أنّ المستلزم لإعادة الروح إنما هو الحياة الكاملة، وأمّا إدراك الألم واللذة فيمكن أن يحصل بأدنى تعلّق للروح بالبدن، سواء كان الروح فوق السماء السابعة أو محبوساً في سجّين. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [لم يستبعد... إلخ]** قال الإمام الغزاليّ قدّس سرّه: الأصحّ والأسلم أن تصدّق بأنّ الحيّة مثلاً موجودة تلدغ الميت، ولكنّا لا نشاهد ذلك، فإنّ هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الأمور الملكوتيّة، وكلّ ما يتعلّق بالآخرة فهو من عالم الملكوت، ألا ترى أنّ الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرئيل وما كانوا يشاهدون، ويؤمنون بأنّه صلّى الله تعالى عليه وسلّم يشاهده، فإن كنت لا

مِمَّا هو متوسّط بين أمور الدنيا والآخرة أفردها بالذكر، ثُمَّ اشتغل ببيان حقّيّة الحشر وتفاصيل ما يتعلّق بأمور الآخرة، ودليل الكلّ أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق، ونطق بها الكتاب والسنّة فتكون ثابتة، وصرّح بحقّيّة كلّ منها[1] تحقيقاً وتاكيداً واعتناءً بشأنه فقال: (والبعث) **وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور، بأن يجمع أجزاءهم الأصليّة[2] ويعيد الأرواح إليها** (حقّ)[3] **لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾**[المؤمنون: ١٦]، **وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾**[يس: ٧٩] **إلى غير ذلك من**

تؤمن بهذا فتصحيح الإيمان بالملائكة والوحي أهمّ عليك، وإن آمنت به وجوّزت أن يشاهد النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم ما لا يشاهده الأمّة، فكيف لا تجوز هذا في الميّت. ١٢ "دواني على العقائد".

(١) **قوله: [بحقّيّة كلّ منها... إلخ]** أي: صرّح المصنّف بحقّيّة كلّ من البعث والوزن و العتاب وغيره عليحدة، مع أنّه كان يكفيه أن يقول: «البعث والوزن والكتاب والحوض والجنة والنار حقّ». ١٢

(٢) **قوله: [أجزائهم الأصليّة]** وهي الباقية من أوّل العمر إلى آخره، واختلف فيها فقيل: هي الأجزاء التي تعلّق بها الروح أوّلاً، وقيل: هي المتكوّنة من المنيّ، وقيل: التراب الذي يعجنه الملك بالمنيّ، و في الحديث «ما من مولود إلاّ و قد ذرّ عليه من تراب حفرته»، وقيل: هي التي كانت موجودة في الشخص قبل أن يغتذي، ويقابلها الأجزاء الفضليّة الحاصلة بالغذاء، وهو الظاهر من كلام الشارح، كذا في "النبراس". ١٢

(٣) **قوله: [حقّ]** قد أجمع أهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه، وشهد به نصوص القرآن في المواضع المتعدّدة بحيث لا تقبل التأويل، و تواتر ذلك عن الأنبياء عليهم السلام، وهو أصل أصول الملّة، ولذا قرن الإيمان به بالإيمان بالله تعالى ورسوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم، ويكفر من أنكره. ١٢

النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد. وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع إعادة المعدوم[(١)] بعينه، وهو مع أنه لا دليل لهم[(٢)] عليه يعتدّ به، غير مضرّ[(٣)] بالمقصود؛ لأنّ مرادنا أنّ الله تعالى يجمع الأجزاء الأصليّة للإنسان ويعيد روحه إليه، سواء سمّي ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسمّ[(٤)]، وبهذا[(٥)] يسقط ما قالوا: إنّه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزء منه، فتلك الأجزاء إمّا أن تعاد فيهما وهو محال[(٦)]، أو في أحدهما فلا يكون الآخر

---

(١) **قوله: [إعادة المعدوم]** هي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة، لكنّ عندهم المعدوم شيء، وإذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة، فأمكن لذلك أن يعاد، وعندنا ينتفي بالكلّية مع إمكان الإعادة، خلافاً للفلاسفة والتناسخيّة المنكرين للمعاد الجسماني، وبعض الكراميّة وأبي الحسن البصريّ ومحمود الخوارزميّ من المعتزلة، فإنّ هؤلاء وإن كانوا معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم، ويقولون: إعادة الأجسام هي جمع أجزائها المتفرقّة. ١٢ "شرح مواقف".

(٢) **قوله: [لا دليل لهم]** بل كلّ دليل لهم على الامتناع باطل، كما في المطوّلات من "شرح المواقف" وغيره. ١٢

(٣) **قوله: [غير مضرّ... إلخ]** لأنّا لا ندّعي الإيجاد بعد الإعدام، حتى يضرّنا امتناع إعادة المعدوم، قال العلاّمة الخيالي: ذهب البعض إلى إعادة الأجزاء الأصليّة بعد إعدامها؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[القصص: ٨٨]، وأجيب: بأنّ هلاك الشيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه، والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها إلى بعض؛ ليحصل الجسم المطلوب بالمركّبات خواصّها وآثارها، فالتفريق إهلاك للكلّ. ١٢

(٤) **قوله: [أو لم يسمّ]** أي: ليس هذا الجمع والإعادة من قبيل إعادة المعدوم وإن سمّيتموه بها. ١٢

(٥) **قوله: [وبهذا]** أي: بما ذكرنا من أنّ المراد بالبعث هو جمع الأجزاء الأصليّة .١٢

(٦) **قوله: [وهو محال]** لأنّ الجزء الواحد بعينه لا يكون في آن واحد موجوداً في مكانين بالبداهة. ١٢ "ن"

معاداً بجميع أجزائه؛ وذلك[١] لأنّ المعاد إنما هو الأجزاء الأصليّة الباقية من أوّل العمر إلى آخره، والأجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا أصليّة[٢]، فإن قيل: هذا قول بالتناسخ[٣]؛ لأنّ البدن الثاني ليس هو الأوّل، لما ورد في الحديث من أنّ «أهل الجنّة جرد[٤] مرد»، وأنّ الجهنّميّ ضرسه[٥] مثل أحد، ومن هاهنا قال من قال[٦]: ما من مذهب إلاّ وللتناسخ فيه قدم راسخ. قلنا: إنما[٧] يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الأجزاء الأصليّة

---

(١) **قوله:** [**و ذالك**] أي: سقوط ما قالوا ١٢.

(٢) **قوله:** [**لا أصليّة**] فلا يلزم إعادتها في الآكل، بل إنما تعاد في الماكول إن كانت أجزاء أصليّة منه. ١٢ "ن"

(٣) **قوله:** [**بالتناسخ**] هو عبارة عن تعلّق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلّل زمان بين التعلّقين للتعشّق الذاتي بين الروح والجسد، قاله السيّد في "التعريفات"، وهو باطل بإجماع أهل السنّة والفلاسفة، كما صرّح به في كثير من الكتب. ١٢

(٤) **قوله:** [**جرد**] جمع أجرد هو من لا شعر على بدنه، و«المرد» جمع أمرد يقال: «مرد الغلام» إذا طرّ شاربه وبلغ خروج لحيته ولم تبد، ولا يقال: «جارية مرداء». ١٢

(٥) **قوله:** [**ضرسه... إلخ**] «الضرس» بالكسر السنّ الطاحنة، في "الخيالي" قيل: ذلك بالانتفاخ لا بضمّ زائد وإلاّ لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية، وفيه بحث؛ لأنّ العذاب للروح المتعلّق به، انتهى. ولو سلّم أنّ الألم للأجزاء الزائدة فيجوز أن يحفظ الله تلك الأجزاء الزائدة عن التعذيب. ١٢

(٦) **قوله:** [**قال من قال... إلخ**] قيل: القائل هو العارف جلال الدين الروميّ وحاشاه أن يرضى بالتناسخ، ولكنّه قال ذلك اعتراضاً على من يبحث عن هذه الدقائق، ولا يكل حقيقة الأمر إلى الحقّ سبحانه. ١٢ "ن"

(٧) **قوله:** [**قلنا: إنما... إلخ**] حاصل الجواب: أنّ التناسخ إنما يلزم لو لم يكن البدن المحشور مؤلّفاً من الأجزاء الأصليّة للبدن الأوّل، وأمّا إذا كان مخلوقاً من أجزائه لم يكن فرق بين البدنين إلاّ في

للبدن الأوّل، وإن سمّي مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً في مجرّد الاسم، ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن، بل الأدلّة قائمة على حقّيّته سواء سميّ تناسخاً أم لا. (والوزن حقّ)[1] لقوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾[الأعراف: ٨] و«الميزان» عبارة عمّا يعرف به كيفيّة مقادير الأعمال، والعقل قاصر[2] عن إدراك كيفيّته، وأنكرته المعتزلة[3]؛ لأنّ الأعمال أعراض، وإن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها؛ ولأنّها معلومة لله تعالى، فوزنها عبث. والجواب: أنه قد ورد في الحديث: «أنّ كتب الأعمال

الهيئة والتركيب، وليس ذلك من التناسخ، وإن سمّي مثل ذلك تناسخاً كان مجرّد اصطلاح ولا نزاع فيه. ١٢

(١) **قوله: [والوزن حقّ]** قال الملاّ حسين الحنفيّ في "شرح كتاب الوصية": الميزان حقّ للكفّار والمسلمين، وهو عبارة عمّا يعرف به مقادير الأعمال و توزن به أعمالهم خيراً كان أو شرًّا، و عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما أنّه قال: تكتب الحسنات في صحيفة و توضع في كفّة والسيئات في كفّة أخرى، وقال محمّد بن عليّ الترمذيّ: يوزن العمل من غير رجل، أي: يوزن عمله دون شخصه، فيرى ذلك كالنور والشمس والقمر، وهذا للمسلم، وأمّا عمل الكافر فهو كظلمة الليل، ثُمَّ إنّ العمل وإن كان عرضاً فالله سبحانه وتعالى قادر على أن يصيره بحال يمكن أن يوضع ويرى. ١٢

(٢) **قوله: [والعقل قاصر... إلخ]** ولكن قد كشف الأحاديث عنها، فهو ميزان له لسان وكفّتان، توضع الحسنات في إحديهما والسيّئات في الأخرى، فإن ثقلت الحسنات نجى وإن خفّت هلك، وعن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما قال: عمود الميزان مسيرة خمسين ألف سنة وإحدى كفّتيه من نور والأخرى من ظلمة. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [وأنكرته المعتزلة... إلخ]** قد أجمعوا على نفيه، فمنهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوّزه ولم يحكم بثبوته، وحملوا ما ورد في النصوص على التمثيل للفهم تجوّزاً، وأريد به رعاية العدل والإنصاف. ١٢ "نظم".

هي التي توزن»، فلا إشكال[١]،وعلى تقدير تسليم[٢] كون أفعال الله تعالى معلّلة بالأغراض، لعلّ في الوزن حكمة لا نطّلع عليها، وعدم اطّلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث. (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم وللكفّار بشمائلهم و وراء ظهورهم، (حقّ) لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾[الإسراء: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾[الانشقاق: ٧-٨]، وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب، وأنكره المعتزلة زَعماً منهم أنه عبث، والجواب ما مرّ[٣]. (والسؤال حقّ)[٤]

---

(١) **قوله: [فلا إشكال]** خلاصته أن يعرف الإنسان أنّ المقصود بوزن الأشياء إنما هو ظهور مقاديرها، وقد جعل لذلك آلات مختلفة كالميزان لمعرفة أثقال الأحمال، والأسطرلاب لمعرفة مقاديرحركات الشمس والكواكب، فكذلك هاهنا المقصود بوزن الأعمال في القيامة هو ظهور مقاديرها لتقابل بأمثالها من الجزاء ثواباً كان أو عقاباً، ونحن نرى في الدنيا آلات وضعت لعرفان مقادير المعاني في الأشياء، كذلك لا يبعد أن يجعل الله تعالى الميزان القسط ليوم القيامة آلة محسوسة صالحة لوزن الأعمال التي هي أعراض، فيعرف بها مقادير الحسنات والسيّئات لأصحابها، فيجازون بمقاديرها من غير عدوان. ١٢ "اليواقيت".

(٢) **قوله: [وعلى تقدير تسليم... إلخ]** جواب عمّا قالت المعتزلة: «فوزنها عبث»، حاصل الجواب أنّا لا نسلّم أنّ أفعال الله تعالى معلّلة بالأغراض، حتى يصحّ الحكم بالعبث، وإن سلّم ما قلتم أيّها المعتزلة، فلعلّ في الوزن حكمة لا نطّلع عليها، وعدم اطّلاعنا على الحكمة لايوجب العبث. ١٢

(٣) **قوله: [ما مرّ]** أي: لا نسلّم أنّ أفعال الله تعالى معلّلة بالأغراض، وعلى تقدير التسليم فلعلّ في الكتاب حكمة لم نطّلع عليها. ١٢

(٤) **قوله: [والسؤال حقّ]** في "اليواقيت والجواهر" هذا السؤال عامّ في حقّ كلّ الخلق، حتى الرسل عليهم الصلاة والسلام، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ﴾الآية[المائدة: ١٠٩]، ولكن

لقوله عليه السلام: «إنّ الله يدني المؤمن[1] فيضع عليه كنفه[2] ويستره»، فيقول: «أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا»، فيقول: «نعم! أي ربّ»، حتّى إذا قرّره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك قال: «سترتُها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم»، فيعطى كتاب حسناته، وأمّا الكفّار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق: «هؤلاء الذين كذبوا على ربهّم ألا لعنة الله على الظالمين». (والحوض حقّ) لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾[3] [الكوثر: ١]، ولقوله عليه السلام: «حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك[4] وكيزانه أكثر من نجوم السماء،

فرق عظيم بين سؤاله للأنبياء وسؤاله لغيرهم، فإنّ سؤاله للرسل يكون على تقدير النعم على طريق المباسطة، وأمّا سؤاله لغيرهم فيكون في أمور قبيحة نسأل الله اللطف. ١٢

(١) **قوله: [يدني المؤمن]** أي: يقرّبه قرباً معنويًّا ومنزليًّا لا مكانيًّا لتنزهه سبحانه وتعالى عن المكان. ١٢

(٢) **قوله: [كنفه]** أي: رحمته وستره وحفظه، مستعار من كنف الطائر وهو جناحه، من عادة الطير ستر الفراخ بالجناح. ١٢ كذا يفهم من "النبراس".١٢

(٣) **قوله: [الكوثر]** قال الملاّ عليّ القاري في "شرح الفقه الأكبر": فسّره الجمهور بحوضه أو نهره ولا تنافي بينهما؛ لأنّ نهره في الجنّة وحوضه في موقف القيامة على خلاف في أنّه قبل الصراط أوبعده وهو الأقرب والأنسب، وقال القرطبيّ: وهما حوضان أحدهما قبل الصراط وقبل الميزان على الأصحّ، فإنّ الناس يخرجون عطاشاً من قبورهم فيرونهم قبل الميزان والصراط، والثاني في الجنّة وكلاهما حوضان، انتهى. ١٢

(٤) **قوله: [أطيب من المسك]** ويجوز أن يكون له طعم لذيذ فيتلذّذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني إن وقع. ١٢ "خيالي"

من يشرب منها فلا يظمأ أبداً»[1]، والأحاديث فيه كثيرة. (والصراط حقّ) وهو جسر ممدود على متن جهنّم[2]، أدق من الشعر[3] و أحدّ من السيف، يعبره أهل الجنّة وتزل به أقدام أهل النار، وأنكره أكثر المعتزلة[4]؛ لأنه لا يمكن العبور عليه، وإن أمكن فهو تعذيب للمؤمنين، والجواب: أنّ الله تعالى قادر[5] على أن يمكن من العبور عليه ويسهّله على المؤمنين، حتى إنّ منهم من يجوزه كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد المسرع

---

(١) **قوله: [فلا يظمأ أبداً]** ويجوز أن لا يشربه إلاّ من قدّر له عدم دخول النار، أو لا يعذّب بالظمأ من شربه وإن دخل النار. ١٢ "خيالي"

(٢) **قوله: [على متن جهنم... إلخ]** أوّله في الموقف وآخره في المرج الذي على باب الجنّة. ١٢ "اليواقيت"

(٣) **قوله: [أدقّ من الشعر... إلخ]** هكذا ورد في "صحيح مسلم"، وورد أيضاً أنّه يكون على بعض أهل النار أدقّ من الشعر، وعلى بعض مثل الوادي الواسع، وفي رواية: «ويضرب الصراط بين ظهراني جهنّم وأكون أوّل من يجوز من الرسل بأمّته، ولا يتكلّم يومئذ إلاّ الرسل، وكلام الرسل يومئذ: «اللّهمّ سلّم سلّم»، في جهنّم كلاليب مثل شوك السعدان ولا يعلم قدر عظمها إلاّ الله، يخطف الناس بأعمالهم، فمنهم من يوبق بعمله ومنهم من يخردل ثُمَّ ينجو» الحديث. ١٢ "شرح الفقه الأكبر".

(٤) **قوله: [أكثر المعتزلة]** وتردّد قول الجبائي فيه نفياً و إثباتاً، فنفاه تارة وأثبته أخرى، وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه. ١٢ "شرح المواقف".

(٥) **قوله: [قادر... إلخ]** فإنّه ممكن فكما أنّه قادر على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط، بل يقدره على المشي في الهواء، كما روى الشيخان عن أنس رفعه: «سئل عن الحشر على وجهه، قال: أ ليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه يوم القيامة». ١٢ "نظم"

إلى غير ذلك مِمَّا ورد في الحديث. (والجنّة حقّ[١] والنار حقّ)؛ لأنّ الآيات والأحاديث الواردة في إثباتهما أشهر من أن تخفى أكثر من أن تحصى تمسّك المنكرون[٢] بأنّ الجنّة موصوفة بأنّ عرضها كعرض السموات والأرض، وهذا في عالم العناصر محال[٣]، وفي عالم الأفلاك أو في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق[٤] والالتيام وهو باطل. قلنا: هذا مبنيّ على أصلكم الفاسد، وقد تكلّمنا عليه[٥] في موضعه. (وهما) أي: الجنّة والنار

---

(١) **قوله: [الجنّة حقّ... إلخ]** قال في "بحرالكلام": خلق الله الجنّة فوق سبع سموات لا في السموات، وكيف يقال: بأنّها في السموات وهي ألف ألف مرّة مثل السموات، قال الله تعالى: ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾[النجم: ١٤]، والسدرة فوق سبع سموات، وكذلك جهنّم تحت الأرض السابعة، قال الله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾[المطففين: ٧]، والسجّين تحت الأرض السابعة، كذا في "الجوهرة المنيفة"، وقال الملاّ عليّ القاري عن "شرح المقاصد" بالوقف في حقّهما حيث لايعلمه إلاّ الله. ١٢

(٢) **قوله: [المنكرون... إلخ]** إنكارهما مطلقاً لا يتصوّر من المسلم، إذ يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم وبين إنكار وجودهما مطلقاً، وكذا اعتقاد امتناع الخرق والالتيام، كإنكار الحشر الجسمانيّ الذي هو مناف للإسلام. ١٢

(٣) **قوله: [محال]** لأنّه قول بالتناسخ؛ لأنّ النفوس تعلّقت حينئذ بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبدانها، قاله في "شرح المواقف"؛ ولأنّ ما كان عرضه كعرض السموات والأرض لا يسعه عالم العناصر لضيقه. ١٢

(٤) **قوله: [مستلزم لجواز الخرق... إلخ]** لأنّ المكلّفين هم في جوف فلك القمر، والجنّة خارجة عنه، فوصولهم إليها مستلزم لخرق بعض الأفلاك إن كانت الجنّة في الأفلاك ولخرق جميع الأفلاك إن كانت خارجة عن الأفلاك. ١٢ "ن"

(٥) **قوله: [قد تكلّمنا عليه... إلخ]** في الكتب المبسوطة، وقد ردّ على مثل هذه المعتقدات الفاسدة سيّدنا الإمام **أحمد رضا خان** البريلويّ قدّس سرّه في مختلف رسائله. ١٢

(مخلوقتان) الآن (موجودتان) تكرير وتاكيد[1]، وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما تخلقان يوم الجزاء. ولنا قصة آدم[2] وحواء وإسكانهما الجنّة، والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[آل عمران: ١٣٣] و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤]؛ إذ لا ضرورة[3] في العدول عن الظاهر، فإن عورض بمثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ[4] لاَ يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلاَ فَسَادًا﴾[القصص: ٨٣]، قلنا: يحتمل الحال والاستمرار[5]، ....

---

(١) قوله: [تكرير وتأكيد] أي: قوله: «موجودتان» تاكيد لقوله: «مخلوقتان»؛ إذكونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين. ١٢

(٢) قوله: [قصة آدم... إلخ]و بها يثبت وجود النار؛ إذ لا قائل بالفصل، قال العلاّمة الخيالي: والقول بأنّ تلك الجنّة كانت بستاناً من بساتين الدنيا مخالف لإجماع المسلمين.

(٣) قوله: [إذ لا ضرورة... إلخ] إشارة إلى جواب سؤال، وهو أنّه يجوز أن يكون التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي للتنبيه على تحقّق وجودهما يوم الجزاء، فأجابه بأنّه لا ضرورة في العدل عن الظاهر. ١٢

(٤) قوله: [نجعلها للذين... إلخ] فيه أنّه لا دلالة فيه لمذهب المعتزلة، لجواز أن يكون جعلاً مؤلّفاً بين الشيء وصفاته المفارقة، كما يقال: «نجعل زيداً فاضلاً» و«نجعل هذا الثوب لزيد»، أي: نعطيه إيّاه، ولا دلالة فيه على عدم زيد والثوب الآن، فالمعنى أنّا نعطيها لهم، وقد يتوهّم أنّ المتبادر منه تمكينهم من التمكّن فيها، وهذا لازم لوجود الجنّة، ونفي اللازم في الحال نفي لملزومه، وفيه أوّلاً أنّه غير لازم؛ لأنّ معناه أنهّا هيئت لهم الآن، ونعطيها في الآخرة، فإنّ المذكور «نجعلها» لا «نبنيها ونخلقها»، هذا أصحّ الأجوبة عن المعارضة ذكره صاحب «النظم» وصاحب «النبراس». ١٢

(٥) قوله: [الحال والاستمرار] فيه بحث؛ لأنّ احتمال الحال لا يساعدنا كما لا يساعدهم، والاستمرار مجاز فللمخالف أن يقول: لا ضرورة في العدول عن الظاهر. ١٢ "ن"

ولو سلّم(١) فقصّة آدم عليه السلام تبقى سالمة(٢) عن المعارضة، قالوا(٣): لو كانتا(٤) موجودتين الآن لَمَا جاز هلاك أكل الجنّة، لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]، لكن اللازم باطل لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] فكذا الملزوم، قلنا(٥): لا خفاء في أنه لا يمكن دوام(٦) أكل الجنّة بعينه، وإنما المراد بالدوام أنه إذا فني منه شيء جيء ببدله، وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على أنّ الهلاك(٧) لا ....

---

(١) **قوله: [لو سلّم... إلخ]** أي: لو سلّم أنّ المضارع للاستقبال حتى يصحّ معارضتكم به لاستدلالنا بلفظ الماضي. ١٢

(٢) **قوله: [تبقى سالمة... إلخ]** أي: الاستدلال بلفظي الماضي والمضارع، كلاهما ظنيّ، وقصة آدم عليه السلام قطعيّة، ولا يصحّ معارضة القطعيّ بالظنيّ. ١٢

(٣) **قوله: [قالوا... إلخ]** أي: المعتزلة وهذا الدليل لأبي هاشم المعتزلي، كما في "المواقف". ١٢

(٤) **قوله: [لو كانتا... إلخ]** حاصله أنّ الله تعالى قد قال في وصف الجنّة: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾[الرعد: ٣٥] فلوكانت الجنّة موجودة الآن لزم أن يكون أكلها دائماً، واللازم باطل لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[القصص: ٨٨] لاندراج الأكل في الشيء الذي حكم عليه بالهلاك، فالملزوم مثله. ١٢

(٥) **قوله: [قلنا... إلخ]** حاصل جواب الشارح أنّ المراد بالدوام الدوام العرفيّ وهو عدم طريان العدم زماناً يعتدّ به، وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة. ١٢ "حاشية السيالكوتي".

(٦) **قوله: [لا يمكن دوام... إلخ]** لأنّه إذا أكل فقد فني، فعلم أنّ الآية متروكة الظاهر وليس المراد منها أن يدوم كلّ فرد من الأكل بعينه. ١٢

(٧) **قوله: [على أنّ الهلاك... إلخ]** جواب ثانٍ حاصله أنّ دوام أكل الجنّة لا ينافي هلاكه، فإنّ المراد من الهلاك الخروج عن الانتفاع المقصود به وهو معنى تحليل التركيب، فيجوز أن تفسد صورة الأكل بتفريق الأجزاء دون إعدامها بحيث لا يصلح للأكل ولا يفسد مادّته فيكون الأكل دائماً مع هلاك صورته في آن. ١٢

يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن الانتفاع به، ولو سلّم[1] فيجوز أن يكون المراد أنّ كلّ ممكن فهو هالك في حدّ ذاته، بمعنى أنّ الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبيّ بمنـزلة العدم[2](باقيتان لا تفنيان[3] ولا يفنى أهلهما) أي: دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمرّ[4]، لقوله تعالى في حقّ الفريقين: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾[النساء: ٥٧]. وأمّا ما قيل[5] من أنهما تهلكان ولو لحظة تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[القصص: ٨٨] فلا ينافي البقاء بهذا المعنى[6]؛ لأنك قد عرفت أنه

---

(١) قوله: [ولو سلّم] جواب ثالث على سبيل التنـزّل، أي: لو سلّم أنّ المراد من دوام الأكل دوام صورته بحيث لا يخرج عن الانتفاع به آناً، فيجوز أن يكون المراد من هلاك كلّ شيء في الآية أنّه هالك في حدّ ذاته لضعف الوجود الإمكانيّ، فأكل الجنّة دائم لكنّه في حدّ ذاته هالك بالنظر إلى وجوده الإمكاني، كأنّه معدوم فلا منافاة بهذا المعنى بين الدوام والهلاك. ١٢

(٢) قوله: [بمنـزلة العدم] كما قالت الصوفيّة قدّس الله أسرارهم: إنّ الممكنات اعتباريّة لا وجود لها، وإنما هي عكوس وظلال فهي هالكة في نفس ذاتها، كذا يستفاد من عامّة الكتب. ١٢

(٣) قوله: [لا تفنيان] قال أهل السنّة والجماعة نصرهم الله: سبعة لا تفنى العرش والكرسيّ واللوح والقلم والجنّة والنار بأهلهما والأرواح، يدلّ عليه قوله تعالى ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾[النمل: ٨٧]، يعني الجنّة والنار بأهلهما من ملائكة العذاب والحور العين، كما في "بحر الكلام"، كذا في "الجوهرة المنيفة". ١٢

(٤) قوله: [عدم مستمرّ] هذا بناء على ما قدّمه من أنّ المراد بالدوام الدوام العرفي، أي: عدم طريان العدم زمانا يعتدّ به، وهذا لا ينافي الهلاك لحظة. ١٢

(٥) قوله: [ما قيل] القائل بعض أهل السنّة. ١٢ "ن"

(٦) قوله: [بهذا المعنى] أي: عدم طريان العدم المستمرّ. ١٢

لا دلالة في الآية على الفناء، وذهبت الجهميّة[1] إلى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما، وهو قول مخالف للكتاب والسنّة والإجماع، وليس عليه شبهة فضلاً عن حجّة. (والكبيرة)[2] وقد اختلفت الروايات فيها، فروى ابن عمر رضي الله عنهما: «أنها تسعة: الشرك بالله[3] وقتل النفس[4] بغير حقّ وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف[5] والسحر[6] وأكل مال اليتيم وعقوق

---

(١) **قوله: [الجهميّة]** قال السيّد السند في "التعريفات": هم أصحاب جهم بن صفوان، قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثّرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات. والجنّة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما، حتى لا يبقى موجود سوى الله. ١٢

(٢) **قوله: [الكبيرة]** قد وقع في تعريفها اختلاف كثير بين العلماء، والمختار عندي ما ذكره المحدّث عبد الحقّ الدهلويّ في "أشعّة اللمعات"، فكتب ما نصّه: گناه كبيره آنكه در شرع بروے حدے تعيين يافته، يا وعيدے واقع شده، يا نہى ازاں بدليل قطعى ورود يافته، وموجب ہتك حرمت دين گشته، وہرچه نه اين چنيں بود صغيره است۔ ومراتب كبيره متفاوت است، بعض بزرگ تروشنيع تراز بعض۔ ١٢

(٣) **قوله: [الشرك بالله]** أي: اعتقاد شريك في الألوهيّة أو في استحقاق العبادة، كما سبق، ويحتمل أن يراد به مطلق الكفر، واختاره الملاّ عليّ القاري في "المرقاة". ١٢

(٤) **قوله: [قتل النفس]** سواء قتل نفسه أو غيره، والقتل بغير حقّ ما وجب فيه القصاص أو الدية، والقتل لنفسه يوجب القصاص وإنما سقط في الدنيا لتعذّر الطلب، كذا في بعض الحواشي. ١٢

(٥) **قوله: [الفرار عن الزحف]** وهو الجماعة التي يزحفون إلى العدوّ، أي: يمشون إليهم بمشقّة، من «زحف الصبيّ» إذا دبّ على إسته (مقعدته)، قال الشيخ المحقّق المحدّث عبد الحقّ الدهلويّ في "أشعّة اللمعات": «گريختن و پشت دادن يك مسلمان از دو كافر كبيره است، و از زياده برآں حرام نيست ودر ابتدائے اسلام گريختن يك مسلمان از ده كافر حرام بود، وبعد ازاں تخفيفے واقع شده، و برد و قرار يافت». ١٢

(٦) **قوله: [السحر]** قال الملاّ عليّ القاري في "المرقاة": ظاهر عطف «السحر» على «الشرك» أنّه ليس بكفر، وقد كثر اختلاف العلماء في ذلك، وحاصل مذهبنا أنّ فعله فسق ويحرم تعلّمه، خلافاً للغزاليّ؛

الوالدين المسلمَين والإلحاد في الحرم»، وزاد أبو هريرة[١]: «أكل الربا»، وزاد عليّ رضي الله عنه: «السرقة وشرب الخمر». وقيل: كلّ ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مِمَّا ذكر أو أكثر منه، وقيل: كلّ ما توعّد عليه الشارع بخصوصه، وقيل: كلّ معصية أصرّ عليها[٢] العبد فهي كبيرة، وكلّ ما استغفر عنها فهي صغيرة، وقال صاحب "الكفاية": والحقّ أنهما اسمان إضافيّان[٣] لا يعرفان بذاتيهما، فكلّ معصية إذا أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة، والكبيرة المطلقة هي الكفر؛ إذ لا ذنب أكبر منه، وبالجملة المراد هاهنا أنّ الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان)، لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان

لخوف الافتتان والإضرار، ولا كفر في فعله وتعلّمه وتعليمه إلاّ أن اشتمل على عبادة مخلوق أو تعظيمه، كما يعظّم الله سبحانه، أو اعتقاد أنّ له تأثيراً بذاته أو أنّه مباح بجميع أنواعه، وأطلق مالك وجماعة أنّ الساحر كافر، وأنّ السحر كفر وأنّ تعلّمه وتعليمه كفر. ١٢

(١) **قوله: [زاد أبو هريرة... إلخ]** ولا تعارض بين الأحاديث فإنها ليست ناطقة بالحصر، حتى يكون المراد أنّ الكبائر هذه فقط، قال الملاّ عليّ القاري في "المرقاة" ما نصّه: الأولى أن يقال: الكبيرة لا تنحصر في عدد، وما قاله عليه الصلاة والسلام فذلك بسبب الوحي أو اقتضاء المقام. ١٢

(٢) **قوله: [أصرّ عليها... إلخ]** مقصود القائل أنّ الإصرار يجعل الصغيره كبيرة، والاستغفار يجعل الكبيرة صغيرة، وليس المعنى أنّ الكبيرة هي الإصراريّة فقط، والصغيرة هي الاستغفاريّة فقط، حتى يرد ما قيل: إنّه يلزم أنّ المعصية الخالية عن الإصرار والاستغفار واسطة بين الصغيرة والكبيرة. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [اسمان إضافيّان]** هذا يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[النساء: ٣١]، فإنّه يدلّ على أنّ الكبائر متميّزة بالذات عن الصغائر؛ إذ لو كان أمرين إضافيّين لم يتصوّر حينئذ اجتناب الكبائر إلاّ بترك جميع المنهيّات سوى واحدة هي دون الكلّ، وليس ذلك في وسع البشر، كذا في "شرح المقاصد"، قاله السيالكوتي. ١٢

خلافاً للمعتزلة حيث زعموا أنّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن(١) ولا كافر، وهذا هو المنـزلة بين المنـزلتين، بناء على أنّ الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان(٢). (ولا تدخله) أي: العبد المؤمن (في الكفر) خلافاً للخوارج(٣)، فإنهم ذهبوا إلى أنّ مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضاً كافر(٤)، وأنه لا واسطة بين الإيمان و الكفر، لنا وجوه: الأوّل: ما سيجيء من أنّ حقيقة الإيمان هو التصديق القلبيّ، فلا يخرج المؤمن عن الاتّصاف به إلاّ بما ينافيه، ومجرّد الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حميّة أو أنفة أو كسل خصوصاً(٥) إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا

---

(١) **قوله: [ليس بمؤمن... إلخ]** فالكفر عندهم ليس عدماً للإيمان عمّا من شانه هو مطلقاً، ولا حصر فيهما للمكلّف وإنما الإيمان عندهم مجموع التصديق والطاعات المفترضة وترك المعصية، والكفر عدم التصديق صراحة أو دلالة، كذا يفهم من "المواقف". ١٢

(٢) **قوله: [من حقيقة الإيمان]** أي: من مطلقه الذي تدور عليه النجاة من خلود النار، وأمّا عند الشافعيّ وغيره فليست جزء من نفسه، بل من كامله، أي: فرده التامّ، فلا يجب بنفيها نفي أصل الإيمان عنده، كذا في "النظم". ١٢

(٣) **قوله: [للخوارج]** هم فرقة خرجوا على أمير المؤمنين عليّ كرّم الله تعالى وجهه الكريم. ١٢

(٤) **قوله: [أيضاً كافر]** فإنّ الإيمان عندهم هو الطاعات بأسرها، فرضاً كانت أو نفلاً، كما في "المواقف". ١٢

(٥) **قوله: [خصوصاً... إلخ]** وأمّا إذا لم يقترن به بأن عرضه الذهول والغفلة، لا بأن لاحظه ولم يخفه ولا رجا العفو، فهو أيضاً لاينافي التصديق، لكنّه يضعفه أو ينـزله عن كمال الإيمان. ١٢ "نظم الفرائد".

ينافيه[١]، نعم! إذا كان بطريق الاستحلال[٢] والاستخفاف[٣] كان كفراً لكونه علامة للتكذيب، ولا نزاع[٤] في أنّ من المعاصي ما جعله الشارع أمارة للتكذيب، وعلم كونه كذلك بالأدلّة الشرعيّة، كسجود للصنم وإلقاء المصحف في القاذورات، والتلفّظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مِمَّا ثبت[٥] بالأدلّة أنه كفر، وبهذا[٦] ....

---

(١) **قوله: [لا ينافيه]** لأنّ الإقدام ليس بإنكار الوعيد سِيّما الخوف والرجاء والعزم على التوبة دلائل على التصديق به. ١٢

(٢) **قوله: [بطريق الاستحلال]** أي: على وجه يفهم منه عدّه حلالاً، فإنّ الكبيرة على هذا الوجه علامة لعدم التصديق القلبيّ. ١٢ "خيالي"

(٣) **قوله: [والاستخفاف]** لأنّ من صدّق بالشرع تكون في قلبه لا محالة هيبته وعظمته بحيث لا يسعه استحقاره، فالاستخفاف أمارة عدم التصديق به. ١٢

(٤) **قوله: [ولا نزاع... إلخ]** إشارة إلى دفع شبهة، تقريرها أن يقال: لو كان الإيمان هو التصديق لزم أن يكون كلّ مصدّق مؤمناً، والحال أنّا نرى أهل الشرع يحكمون بالكفر بارتكاب بعض الكبائر من سجود الصنم وشدّ الزنّار وإلقاء المصحف في القاذورات، فدفعها بأنّ ارتكاب مثل هذه الكبائر دليل عدم التصديق، فلذلك حكم أهل الشرع بكفر مرتكبها. ١٢

(٥) **قوله: [مِمَّا ثبت]** من أمارات الإنكار والتكذيب، كسبّ النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم، والاستخفاف بشانه العياذ بالله تعالى. ١٢

(٦) **قوله: [وبهذا]** أي: بأنّ بعض الكبائر جعلها الشارع علامة للتكذيب. ١٢

ينحلّ(١) ما يقال: إنّ الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي أن لا يصير المقرّ المصدّق كافراً بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقّق منه التكذيب أو الشكّ الثاني: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ(٢) الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾[البقرة: ١٧٨]**، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾(٣)** [التحريم: ٨]**، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ(٤) مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾**[الحجرات: ٩] **الآية، وهي كثيرة، الثالث: إجماع الأمّة من عصر النبيّ عليه السلام إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة(٥) من**

---

(١) **قوله: [ينحلّ]** وجه الحلّ أنّا حكمنا بالكفر؛ لأنّ الشارع جعل تلك المعاصي أمارة للتكذيب. قال القاضي عياض في "الشفا": نكفّر بكلّ فعل أجمع المسلمون على أنّه لا يصدر إلاّ من كافر وإن كان صاحبه مصرّحاً بالإسلام، كالسجود للصنم أو الشمس أو القمر أو النار. ١٢

(٢) **قوله: [كتب عليكم... إلخ]** وجه الاستدلال أنّ القاتل الذي كتب عليه القصاص هو قاتل نفس بغير حقّ، فيكون صاحب كبيرة ومع ذلك خوطب بالإيمان. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [توبة نصوحاً]** أي: خالصة، «التوبة» في اللغة الرجوع، وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية، مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها، كذا في "المواقف" وهو محل الاستدلال. ١٢

(٤) **قوله: [وإن طائفتان... إلخ]** وجه الاستدلال أنّ القتال مع المؤمن ظلماً معصية ومع ذلك سمّي كلا الفريقين مؤمناً. ١٢

(٥) **قوله: [أهل القبلة]** هم الذين اتّفقوا على ما هو من ضروريّات الدين، كحدوث العالم وحشر الأجساد وعلم الله بالكلّيّات والجزئيّات وما أشبه ذلك من المسائل، فمن واظب طول عمره على الطاعات والعبادات مع اعتقاد قدم العالم أو نفي الحشر أو نفي علمه سبحانه بالجزئيّات لا يكون من أهل القبلة كذا في "شرح الفقه الأكبر". ١٢

غير توبة والدعاء والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتّفاق على أنّ ذلك لا يجوز لغير المؤمن، واحتجّت المعتزلة بوجهين: الأوّل: أنّ الأمّة بعد اتّفاقهم على أنّ مرتكب الكبيرة فاسق، اختلفوا في أنه مؤمن وهو مذهب أهل السنّة والجماعة، أو كافر وهو قول الخوارج، أو منافق وهو قول الحسن البصريّ(١)، فأخذنا(٢) بالمتّفق عليه وتركنا المختلف فيه، وقلنا: هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق، والجواب: أنّ هذا إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف(٣) من عدم المنزلة بين المنزلتين، فيكون

---

(١) **قوله: [وهو قول الحسن البصريّ]** قال في "النبراس": المشهور أنّه يريد بذلك النفاق الذي هو الكفر المبطن، وأنا أستبعد ذلك؛ لأنّه من أوعية التفسير والحديث، فكيف يخفى عليه النصوص الناطقة بخلافه. والحقّ أنّ النفاق نوعان: نفاق في التصديق، وهو أشدّ أنواع الكفر، ونفاق في العمل وهو ترك الطاعة وعدم توافق الظاهر والباطن في خلوص العمل، وليس هذا بكفر وهو مراد الحسن البصريّ. ١٢

(٢) **قوله: [فأخذنا... إلخ]** هذا ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد، فرجع عمرو إلى مذهبه كما في "المواقف"، ولا يخفى أنّ إطلاق الفاسق على مرتكب الكبيرة بمعنى أنّه خارج عن الطاعة لا بمعنى أنّه ليس بمؤمن، والمعتزلة يطلقونه عليه بمعنى أنّه خارج عن الإيمان وليس هذا من المجمع عليه بل هو خرق للإجماع. ١٢

(٣) **قوله: [لما أجمع عليه السلف]** لا يقال: لا إجماع مع مخالفة الحسن البصريّ، فإنّه قال مرتكب الكبيرة منافق، ويلزم منه إثبات منزلة بين المنزلتين؛ لأنّا نقول: إنّ الحسن إنما أثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والإيمان، لا بين مطلق الكفر والإيمان، فإنّ النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر، فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والإيمان مجمعاً عليه، كذا في "الخيالي" وحاشيته، هذا. ولا يخفى أنّه يلزم أن يكون مرتكب الكبيرة كافراً على هذا التقدير عند الحسن البصريّ، وأمّا ما قدّمنا من قول صاحب "النبراس" فيلزم منه أن يكون مؤمناً عنده رضي الله تعالى عنه.

باطلاً. والثاني: أنه ليس بمؤمن لقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾[السجدة: ١٨] **جعل المؤمن مقابلاً للفاسق، وقوله عليه السلام: «لا يزني الزاني وهو مؤمن»، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا إيمان لمن لا أمانة له»، ولا كافرٍ لِمَا تواترت من أنّ الأمّة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه أحكام المرتدّين ويدفّنونه في مقابر المسلمين، والجواب: أنّ المراد بالفاسق في الآية هو الكافر، فإنّ الكفر من أعظم الفسوق**[١]**، والحديث وارد على سبيل التغليظ**[٢]** والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والأحاديث الدالّة على أنّ الفاسق مؤمن، حتى قال عليه السلام لأبي ذرّ** رضي الله عنه **لَمَّا بالغ في السؤال: «وإن زنى وإن سرق**[٣]** على رغم أنف أبي ذرّ»**[٤]**.**

---

(١) **قوله: [أعظم الفسوق]** والمطلق ينصرف إلى الفرد الكامل. ١٢

(٢) **قوله: [على سبيل التغليظ... إلخ]** قال الملاّ عليّ القاري في "المرقاة": أصحابنا أوّلوه بأنّ المراد المؤمن الكامل في إيمانه أو ذو أمن من عذاب الله تعالى أو المراد المؤمن المطيع لله، أو معناه الزجر و الوعيد أو الإنذار لمرتكب هذه الكبائر بسوء العاقبة؛ إذ مرتكبها لا يؤمن عليه أن يقع في الكفر الذي هو ضدّ الإيمان. ١٢

(٣) **قوله: [وإن زنى وإن سرق... إلخ]** أخرج الشيخان عن أبي ذرّ رضي الله تعالى عنه «قال: أتيت النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم وعليه ثوب أبيض وهو نائم، ثُمَّ أتيته وقد استيقظ، فقال: ما من عبد قال: «لا اله إلاّ الله» ثُمَّ مات على ذلك إلاّ دخل الجنّة، قلت: وإن زنى وإن سرق، قال: وإن زنى وإن سرق، قلت: وإن زنى وإن سرق، قال: وإن زنى وإن سرق، قلت: وإن زنى وإن سرق، قال: وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذرّ». ١٢

(٤) **قوله: [على رغم أنف أبي ذرّ]** بفتح الغين وكسرها ماخوذ من «الرغام»، وهو التراب، يقال: «أرغم الله أنفه»، أي: ألصقه بالرغام وأذلّه، فمعناه: على ذلّ من أبي ذرّ لوقوعه مخالفاً لما يريد، وقيل: على كراهة

واحتجّت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أنّ الفاسق كافر، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ[1] بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُون﴾[المائدة: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[2] [النور: ٥٥]، وكقوله عليه السلام: «من ترك الصلاة[3] متعمّداً فقد كفر» وفي أنّ العذاب[4] مختصّ بالكافر، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [طه: ٤٨]، ﴿لاَيَصْلاَهَا إِلاَّ الأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾[الليل:

منه، وإنما قاله لاستبعاده العفو عن الزاني السارق المنتهك للحرمة، واستعظامه ذلك وتصوّر أبي ذرّ بصورة الكاره المانع لشدّة نفرته من معصية الله وأهلها، قاله الإمام النوويّ في "شرح مسلم". ١٢

(١) **قوله: [ومن لم يحكم... إلخ]** وجه الاستدلال أنّ كلمة "من" عامّة يتناول الفاسق، والجواب أنّ الحكم بالشيء هو التصديق به، ولا نزاع في كفر من لم يحكم، أي: لم يصدّق بشيء ممَّا أنزل الله تعالى. ١٢ "خيالي"

(٢) **قوله: [هم الفاسقون]** وجه الاستدلال أنّ ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر يفيد القصر، فعلم أن لا فاسق سوى الكافر، والجواب أنّ المراد هم الكاملون في الفسق إلاّ أنّه ترك إظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصوراً عليهم ادّعاء مبالغة، وإلاّ لزم أن يكون الفسق مقصوراً على من كفر بعد الإيمان، وليس كذلك فإنّ الفاسق يتناول من كفر بعد الإيمان وقبله إجماعاً، كذا في "حاشية السيالكوتي". ١٢

(٣) **قوله: [من ترك الصلاة... إلخ]** والجواب أنّه محمول على الترك مستحلاً أو على كفران النعمة، لا ما يقابل الإيمان، أو معناه قاربه الكفر ووجوه أخر أيضاً مذكورة في المطوّلات. ١٢

(٤) **قوله: [أنّ العذاب... إلخ]** وجه الاستدلال أنّ تعريف المسند إليه لحصره على المسند، فيفيد حصر العذاب في المكذّب وهو كافر، ولا شكّ أنّ الفاسق يعذّب؛ لما ورد فيه الوعيد. وأجيب عنه بوجوه، منها أنّ اللام للعهد والمراد به العذاب المخلّد، كذا في الحواشي. ١٢

١٥-١٦] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ[١] وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[النحل: ٢٧] **إلى غير ذلك، والجواب: أنها متروكة الظاهر للنصوص الناطقة على أنّ مرتكب الكبيرة ليس بكافر والإجماع المنعقد على ذلك على ما مرّ، والخوارج[٢] خوارج عمّا انعقد عليه الإجماع، فلا اعتداد بهم. (والله تعالى لا يغفر أن يشرك به)[٣] بإجماع المسلمين، لكنّهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلاً أم لا؟ فذهب بعضهم[٤] إلى أنه يجوز عقلاً[٥]، وإنما**

---

(١) **قوله: [إنّ الخزي اليوم... إلخ]** تقرير الاستدلال أنّ الفاسق يدخل النار وكلّ من يدخل النار فهو مخزيّ للآية الأولى، وكلّ مخزيّ كافر للآية الثانية، قلنا: المفرد المحلّى باللام لاعموم له عندنا، فلا يلزم انحصار الخزي مطلقاً في الكافر، أو نقول: المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل، فيلزم حينئذ انحصار أفراده في الكافر، لا انحصار أفراد الخزي مطلقاً فيه، قاله السيّد في "شرح المواقف". ١٢

(٢) **قوله: [والخوارج... إلخ]** جواب سؤال يورد هاهنا وهو أنّه كيف ينعقد الإجماع مع مخالفة الخوارج، فأجابه بأنّ مخالفة الخوارج لا تضرّ الإجماع، فإنّه قد انعقد قبلهم ويحتمل أن يكون مراد كلام الشارح أنّ المعتبر إنما هو إجماع أهل السنّة، والخوارج خارجون عنهم، فهم ليسوا من أهل الإجماع حتى يعتدّ بهم. ١٢

(٣) **قوله: [أن يشرك به]** مقتبس من الآية، والمراد من الشرك الكفر مطلقاً سواء كان نفاقاً أو ارتداداً أو تديّنا ببعض الأديان المنسوخة، كاليهودية والنصرانيّة أو غيرها من أنواع الكفر، وإنما عبّر عن الكفر بالشرك؛ لأنّ كفار العرب كانوا مشركين، وهذا كلّه إذا مات من غير توبة. ١٢

(٤) **قوله: [بعضهم]** أي: بعض أهل السنّة. ١٢

(٥) **قوله: [يجوز عقلاً]** إذ العقل لا يستقلّ بمعرفة الحسن والقبح عندهم ولا يقبح من الله تعالى شيء. ١٢ "ن"

علم عدمه بدليل السمع، وبعضهم إلى أنه يمتنع[1] عقلاً؛ لأنّ قضية الحكمة[2] التفرقة[3] بين المسيء والمحسن والكفر نهاية[4] في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً، فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة. وأيضاً الكافر يعتقده حقّاً ولا يطلب له عفواً و مغفرةً، فلم يكن العفو عنه حكمة. وأيضاً هو اعتقاد الأبد[5] فيوجب جزاء الأبد، وهذا بخلاف سائر الذنوب. (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها خلافاً للمعتزلة[6]، وفي تقرير الحكم[7] ملاحظة للآية الدالّة على ثبوته، والآيات[8] ....

---

(١) **قوله: [بعضهم إلى أنّه يمتنع]** وهم المعتزلة بناء على أصلهم من القبح العقليّ ووجوب رعاية مقتضى الحكمة وامتناع خلافه بالذات. ١٢

(٢) **قوله: [قضيّة الحكمة... إلخ]** أي: مقتضى الحكمة الإلهيّة هو الفرق بينهما، ولو لم يعذّب الكافر أو عذّب مدّة ثُمَّ أدخل الجنّة، لم يكن فرق بين الكافر والمؤمن. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [التفرقة... إلخ]** ويرد عليه أنّا لا نسلّم أنّ مقتضى الحكمة التفرقة بين المحسن والمسيء لجواز أن يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة أخرى خفيّة لا نطّلع عليها، وإن سلّمناه فيجوز أن يكون التفرقة بينهما بوجه آخر مثل إثابة المحسن دون المسيء، كذا في "الخيالي" وحاشيته. ١٢

(٤) **قوله: [والكفر نهاية... إلخ]** فيه أنّا لا نسلّم أنّ الكفرلكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو؛ لأنّ نهاية الكرم تقضي العفو عن نهاية الجناية. ١٢

(٥) **قوله: [اعتقاد الأبد]** أي: اعتقاد مؤبّد في قلبه، وهو يودّ الدوام عليه لو عاش، بخلاف المؤمن العاصي، فإنّه لا يريد المداومة على المعصية، بل يرجو أن يوفّق للتوبة عنها. ١٢

(٦) **قوله: [خلافاً للمعتزلة]** فإنّهم زعموا أنّه تعالى لا يغفر الكبيرة بلا توبة. ١٢

(٧) **قوله: [في تقرير الحكم... إلخ]** أي: في تقرير حكم غفران مادون الكفر لمن يشاء بهذه العبارة المقتبسة من الآية الكريمة إشارة إلى أنّه ثبت بالقرآن الحكيم. ١٢

(٨) **قوله: [والآيات]** كقوله تعالى: ﴿لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[الزمر: ٥٣]،

والأحاديث[1] في هذا المعنى كثيرة، والمعتزلة يخصّصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة، وتمسّكوا بوجهين: الأوّل: الآيات[2] والأحاديث الواردة في وعيد العصاة، والجواب[3]: أنهّا على تقدير عمومها إنما تدلّ على الوقوع دون الوجوب، وقد كثرت النصوص[4] في العفو فيخصّص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد، وزعم بعضهم[5] أنّ الخلف في الوعيد كرم، فيجوز من الله تعالى، والمحقّقون على خلافه، كيف وهو تبديل للقول[6]، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[ق: ٢٩]،

فهي شاملة للصغائر والكبائر جميعاً سواء كانت مقترنة بالتوبة أم لا. ١٢

(١) **قوله: [والأحاديث]** كقوله عليه السلام: «من علم أنيّ ذو قدرة على مغفرة الذنوب غفرت له ولا أبالي ما لم يشرك بي شيئاً» رواه في "شرح السنّة". ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [الآيات... إلخ]** كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[النساء: ٩٣]، فلولم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده، والكذب في خبره وإنهما محالان. ١٢

(٣) **قوله: [والجواب... إلخ]** حاصله أنّا لا نسلّم عموم الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة للمسلمين والكافرين، بل المراد بعض العصاة وهم الكفّار وبعض فسّاق المؤمنين، وإن سلّمناه فإنما هي تدلّ على مجرّد الوقوع لا الوجوب الذي كلامنا فيه. ١٢

(٤) **قوله :[وقد كثرت النصوص... إلخ]** جواب آخر ما محصله أنّا لو سلّمنا أنّ نصوص الوعيد عامّة، فنقول: إنها من العامّ الذي خصّ منه البعض، فإنّ كثيرا من النصوص قد ورد في عفو العصاة وغفرانهم أيضاً، فلا بدّ أن يخصّص المذنب المغفور من عمومات الوعيد ليمكن الجمع بين النصوص في حقّ العمل. ١٢

(٥) **قوله: [زعم بعضهم... إلخ]** أي: بعض أهل السنّة، وهذا أيضاً جواب آخر حاصله أنّ الكذب القبيح هو الخلف في الوعد لا في الوعيد؛ لأنّه ينبئ عن العفو والكرم وهو محمود. ١٢

(٦) **قوله: [هو تبديل للقول]** بل هو كذب منتفٍ في حقّه تعالى بالإجماع، قال العلاّمة الخيالي: لعلّ مرادهم

الثاني: أنّ المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب وإغراء للغير عليه، وهذا ينافي حكمة[1] إرسال الرسل، والجواب: أنّ مجرّد جواز العفو لا يوجب ظنّ عدم العقاب فضلاً عن العلم، كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجّح جانب الوقوع بالنسبة إلى كلّ واحد، وكفى به زاجراً[2]. (ويجوز العقاب[3] على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا[4] ....

أنّ الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بشانه أن يبني إخباره على المشيئة، وإن لم يصرّح بذلك بخلاف الوعد، فلا كذب ولا تبديل، انتهى. قال المجدّد الأعظم الإمام **أحمد رضا خان** قدّس سرّه: ما محصله أنّ العلماء المجوّزين لخلف الوعيد ما أرادوا به إلاّ عدم إيقاع ما أوعد به لطفاً وكرماً، وهو عين العفو أو مساو له وهذا المعنى قد انعقد الإجماع على وقوعه فضلاً عن الجواز، وأمّا الخلف بمعنى تبديل القول وتكذيب الخبر فهم يتحاشون عن ذلك، بل يقولون بامتناعه، فالخلف بمعنى التبديل محال بالإجماع فإذن لا نزاع إلاّ في إطلاق لفظ الخلف في جنابه تعالى، فالمجوّزون زعموا أنّ الخلف في الوعيد إنما يدلّ على العفو والكرم وهو محمود، فقالوا بجوازه، والمحقّقون رأوا أنّ لفظ الخلف يوهم تبديل القول وهو محال فتحاشوا عن ذلك ومنعوه، هذا. والتفصيل في رسالته قدّس سرّه "سبحان السبّوح عن عيب كذب مقبوح". ١٢

(١) **قوله: [ينافي حكمة... إلخ]** لأنّ الحكمة في إرسالهم الدعوة إلى الطاعة والزجر عن المعاصي. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [كفى به زاجراً]** الباء زائدة والضمير المجرور فاعل «كفى»، و«زاجراً» حال أو تمييز، أي: كفى ترجّح الوقوع زاجراً للمذنب، فإنّ العاقل يحترز عن الطريق الذي عليه السباع وإن كانت السلامة جائزة. ١٢"ن"

(٣) **قوله: [يجوز العقاب... إلخ]** أي: من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل، وما ذكره الشارح من الأدلّة فلإثبات الجزء الأوّل من الدعوى، مع أنّ الخصم لا ينكره فتأمّل. ١٢ "خيالي".

(٤) **قوله: [أم لا]** قال في "النظم": لكن إذا ضمّ المكفّر من الحسنات إلى اجتناب الكبائر تغفر الصغائر وهو المحلّ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[هود: ١١٤]، وقوله: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا

لدخولها تحت[1] قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[النساء: ٤٨]، ولقوله تعالى: ﴿لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا﴾[الكهف: ٤٩]، والإحصاء إنما[2] يكون للسؤال والمجازاة إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث، وذهب بعض المعتزلة[3] إلى أنه إذا اجتنب الكبائر لَم يجز تعذيبه لا بمعنى أنه يمتنع عقلاً[4]، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع؛ لقيام الأدلّة السمعيّة على أنه لا يقع، كقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]، وأجيب: بأنّ[5] الكبيرة المطلقة

تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[النساء: ٣١] الآية والأحاديث، كفّارات ورد فيها لفظ ما اجتنبت الكبائر. ١٢

(١) **قوله: [لدخولها تحت... إلخ]** وجه الاستدلال أنّ الله تعالى قد حصر مغفرة ما دون الكفر والشرك من الذنوب على المشيئة أعمّ من أن تكون صغيرة وكبيرة، فلا يجب أن يكون مرتكب الصغيرة مغفوراً فيجوز العقاب. ١٢

(٢) **قوله: [والإحصاء إنما... إلخ]** يرد عليه أنّ الإحصاء للمجازاة يوجب لزوم العقاب فيبطل الدعوى الأولى، ويمكن أن يجاب بأنّ الإحصاء إنما يكون للمجازاة إذا شاء المجازاة. ١٢

(٣) **قوله: [بعض المعتزلة... إلخ]** احتراز عمّا قال جمهورهم من أنّ الله تعالى يعفو عن الصغائر قبل التوبة، ولا يجوز العقاب عليها مطلقاً، كذا في "شرح المواقف". ١٢

(٤) **قوله: [عقلا]** لأنّ العقل يجوّز العقاب عليها من حيث هي معصية، وورد السمع بالعفو عنها لكونها صغيرة غفرت بعوض الاجتناب، فلم يخرج عن حدّ حريم رعاية الحكمة. ١٢ "نظم".

(٥) **قوله: [وأجيب بأنّ... إلخ]** حاصل الجواب أنّ تكفير السيّئات في الآية عند الاجتناب مقيّد بالمشيئة، والمراد إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم إن نشاء، فلا يدلّ على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب، وإنما كان مقيداً بالمشيئة؛ لأنّ المراد بالكبائر أنواع الكفر أو أشخاصها المتعلّقة بأفراد المخاطبين؛ لأنّه الكامل فينصرف إليه عند الإطلاق فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر

هي الكفر؛ لأنه الكامل، وجمع الاسم[1] بالنظر إلى أنواع الكفر، وإن كان الكلّ ملّة واحدة في الحكم، أو إلى أفراده القائمة بأفراد المخاطبين على ما تمهّد من قاعدة أنّ مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد، كقولنا: «ركب القوم[2] دوابهّم ولبسوا ثيابهم». (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق[3] إلاّ أنه أعاده ليعلم أنّ ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة، وليتعلّق بقوله: (إذا لم تكن عن استحلال[4]، والاستحلال كفر) لِمَا فيه من التكذيب المنافي للتصديق، وبهذا[5] تؤوّل النصوص الدالّة[6] على تخليد العصاة في النار، أو على سلب

داخلاً في السيّئات، قاله السيالكوتي. ١٢

(١) **قوله: [جمع الاسم]** جواب سؤال مقدّر تقريره: أنّ الكبائر في الآية جمع، والكفر واحد فكيف يصحّ تفسيرها به؟ حاصل الجواب أنّ الكفر أنواع ككفر الهنود وكفر المجوس وكفر اليهود وغيرها، وبهذا الاعتبار يكون الكفر كبائر أو أطلق باعتبار أفراده القائمة بأفراد المخاطبين، ككفر أبي جهل وكفر أبي لهب وكفر أميّة. ١٢

(٢) **قوله: [ركب القوم... إلخ]** فإنّ معناه ركب كلّ واحد منهم دابّته ولبس ثوبه، فمعنى الآية إن يجتنب كلّ واحد منكم كفره نكفّر عنه سيّئته. ١٢

(٣) **قوله: [فيما سبق]** أي: في قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[النساء: ٤٨]. ١٢

(٤) **قوله: [إذا لم تكن عن استحلال]** أي: يجوز العفو عن الكبائر بشرط أن يكون ارتكابها لا بطريق استحلالها واعتقاد جوازها. ١٢

(٥) **قوله: [وبهذا]** أي: بالاستحلال واعتقاد الجواز. ١٢

(٦) **قوله: [النصوص الدالّة... إلخ]** كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[النساء: ٩٣] وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[البقرة: ٨١]. ١٢

اسم الإيمان عنهم. (**والشفاعة**[١] **ثابتة للرسل والأخيار في حقّ أهل الكبائر**)[٢] **بالمستفيض من الأخبار، خلافاً للمعتزلة**[٣]. **وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فبالشفاعة أولى، وعندهم لَمَّا لم يجز**[٤] **لم تجز. لنا قوله تعالى:** ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ[٥] وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩]، **وقوله تعالى:** ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٩]، **فإنّ أسلوب هذا الكلام يدلّ على ثبوت الشفاعة**[٦] **في الجملة وإلاّ لماكان**

---

(١) **قوله: [والشفاعة... إلخ]** قال القاضي عياض رحمه الله تعالى: مذهب أهل السنّة جواز الشفاعة عقلا ووجوبها سمعاً بصريح قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لاَ تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً﴾[طه: ١٠٩] بخبر الصادق صلّى الله تعالى عليه وسلّم، وقد جائت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحّة الشفاعة في الآخرة لمذنبي المؤمنين، وأجمع السلف الصالح ومن بعدهم من أهل السنّة عليها، ومنعت الخوارج والمتعزلة منها وتعلّقوا بمذاهبهم في تخليد لمذنبين في النار، قاله النوويّ. ١٢

(٢) **قوله: [الكبائر]** والمراد بها هنا ما عدا الكفر والشرك؛ إذ الكافرون لا تنفعهم شفاعة الشافعين. ١٢

(٣) **قوله: [خلافاً للمعتزلة]** هم ينكرون الشفاعة لأهل الكبائر في إسقاط العقاب عنهم، ولكنّهم يوافقوننا في إثبات الشفاعة لزيادة الدرجات في الجنّة لأهلها، قال في "المواقف" ما نصّه: قالت المعتزلة إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب، كذا في "شرح النووي". ١٢

(٤) **قوله: [لم يجز... إلخ]** أي: لم يجز العفو والمغفرة بدون الشفاعة لم تجز مع الشفاعة. ١٢

(٥) **قوله: [لذنبك... إلخ]** أي: لذنب أمّتك وأتباعك، فإنّ رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه، كذا في "شرح المواقف"، ويتأيّد هذا ما ترجم به نفس الآية الكريمة إمام أهل السنّة الشيخ **أحمد رضا خان** قدّس سرّه نصه: *اے نبی اپنے خاص پیرو کاروں اور عام مسلمان مرد و عورت کے گناہوں کی معافی مانگو۔* أي: يأيّها النبيّ استغفر لذنب أتباعك المخلصين ولسائر المؤمنين والمؤمنات. ١٢

(٦) **قوله: [ثبوت الشفاعة]** وعلى أنها ليست بمجرّد رفع الدرجة كما تقوله المعتزلة؛ لأنّ النصوص تشير إلى قبح الحال وتحقّق اليأس بنفي الشفاعة عنهم، وهذا النحو من الشفاعة لرفع الدرجة لا يلزم من

لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد إلى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى؛ لأنّ مثل هذا المقام يقتضي أن يوسموا[(١)] بما يخصّهم لا بما يعمّهم وغيرهم، وليس المراد[(٢)] أنّ تعليق الحكم بالكافر يدلّ على نفيه عمّا عداه، حتى يرد عليه أنه إنما يقوم حجّة على من يقول بمفهوم المخالفة. وقوله عليه السلام: «شفاعتي[(٣)] لأهل الكبائر من أمّتي» وهو مشهور، بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى[(٤)]، واحتجّت المعتزلة بمثل قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا[(٥)] شَفَاعَةٌ﴾

نفيه ذلك القبح واليأس، وتشير أيضاً إلى حقّ الشفاعة في حقّ غير الكافرين أهل الكبائر كانوا أو غيرهم. ١٢ "نظم".

(١) **قوله: [يوسموا... إلخ]** أي: يبيّن علاماتهم الخاصّة لا العامّة، لا بمفهوم المخالفة، بل ثبت من سياق الكلام أو ثبت عن كون السكوت في معرض البيان بياناً. ١٢

(٢) **قوله: [ليس المراد... إلخ]** جواب سؤال مقدّر تقريره أنّ الاستدلال بالآية قول بمفهوم المخالفة؛ لأنّ الآية ناطقة بنفي الشفاعة عن الكفّار وأنتم تستدلّون بها على ثبوت الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة ينكرون مفهوم المخالفة، فكيف يتمّ الحجّة عليهم حاصل الجواب أنّ مطلوبنا ثابت من سياق الآية لا من مفهوم المخالفة. ١٢ "نبراس".

(٣) **قوله: [شفاعتي... إلخ]** رواه أحمد وأبو داود والترمذيّ وابن حبّان والحاكم عن أنس، والترمذيّ وابن ماجة وابن حبّان والحاكم عن أنس، والترمذيّ وابن ماجة وابن حبّان والحاكم عن جابر، والطبرانيّ عن عبّاس، والخطيب عن أبي عمرو عن كعب بن عجرة رضي الله تعالى عنهم. قاله الملاّ عليّ القاري في "شرح الفقه الأكبر". ١٢

(٤) **قوله: [متواترة المعنى]** وإن لم يكن لفظ كلّ منها متواترا. ١٢

(٥) **قوله: [لا يقبل منها... إلخ]** هذه الآية ليست للمعتزلة من كلّ وجه، بل عليهم من وجه؛ لأنّ ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقاً مع أنهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب، كذا في "الخيالي" وحاشيته. ١٢

[البقرة: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ[١] وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص[٢] والأزمان والأحوال أنه يجب تخصيصها[٣] بالكفّار جمعاً بين الأدلّة، ولَمَّا كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلّة القطعيّة[٤] من الكتاب والسنّة والإجماع، قالت المعتزلة: بالعفو عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب، وكلاهما فاسد، أمّا الأوّل فلأنّ التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقّان العذاب عندهم، فلا معنى للعفو[٥]، وأمّا الثاني فلأنّ النصوص دالّة على الشفاعة بمعنى طلب العفو[٦] من الجناية ....

---

(١) قوله: [من حميم] محبّ عطوف، وأصل الباب للحرارة، ولذا يطلق الحميم على الماء الحارّ، وسمّي المحبّ حميماً كأنّه يحترق قلبه من الحبّ. ١٢ "ن"

(٢) قوله: [العموم في الأشخاص... إلخ] أي: لا نسلّم أنّ الآية تدلّ على نفي الشفاعة عن كلّ شخص، بل المراد منها الكافرون، وإن سلّمناه فلا نسلّم أنها تدلّ على النفي في كلّ زمان، بل يجوز أن لا تقبل الشفاعة في زمن خاصّ كالوقت الذي لا يؤذن فيه بالشفاعة، وإن سلّمناه فلا نسلّم دلالتها على النفي في كلّ حال، بل يجوز أن يكون عدم نفع الشفاعة خاصًّا ببعض الأحوال كما إذا صدر الحكم القطعيّ بإدخال النار. ١٢ كذا يستفاد من النبراس.

(٣) قوله: [يجب تخصيصها... إلخ] أي: بعد تسليم جميع ما تقدّم نقول: إنّ الآية من العامّ المخصوص منه البعض وهم المشفوع لهم. ١٢

(٤) قوله: [بالأدلّة القطعيّة] بحيث لم يمكنهم إنكار أصل الشفاعة. ١٢

(٥) قوله: [فلا معنى للعفو] لأنّ «العفو» هو الصفح والتجاوز عمّن يستحقّ العذاب. ١٢

(٦) قوله: [طلب العفو... إلخ] فلا يصحّ حمل تلك النصوص على الشفاعة لرفع الدرجات، وقد أثبت

(وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون[(١)] في النار) وإن ماتوا من غير توبة، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهُ﴾[الزلزلة: ٧]**، ونفس الإيمان عمل خير، لا يمكن أن يرى[(٢)] جزاءه قَبل دخول النار، ثُمَّ يدخل النار؛ لأنه باطل بالإجماع[(٣)]، فتعيّن الخروج من النار، ولقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ[(٤)] الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ﴾** [التوبة: ٧٢]**، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا[(٥)] وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ﴾**[الكهف: ١٠٧] **إلى غير ذلك من النصوص الدالّة على كون المؤمن من أهل الجنّة مع ما سبق[(٦)] من الأدلّة**

الإمام النوويّ رحمه الله تعالى في "شرح مسلم" لنبيّنا صلّى الله تعالى عليه وسلّم أنواعاً خمسة من الشفاعة. ١٢

(١) **قوله: [لا يخلدون... إلخ]** عليه إجماع السلف الصالحين والتابعين قبل ظهور المخالف، و ورد فيه نصوص كثيرة من الآيات والأحاديث المتواترة المعنى التي تدلّ على أنهم يخرجون آخراً إلى الجنّة تفضلاً. ١٢

(٢) **قوله: [لا يمكن أن يرى... إلخ]** كأنّه جواب سؤال مقدّر، تقريره أن يقال: لم لا يجوز أن يرى أهل الكبائر جزاء إيمانهم قبل دخول النار، ثُمَّ يدخلون في النار، فأجابه بقوله: «لا يمكن... إلخ».

(٣) **قوله: [باطل بالإجماع]** لأنّ جزاء الإيمان ثواب أعظم، ودار الثواب هي الجنّة، وحينئذ لا يرد بما قاله الخيالي من جواز أن يرى جزائه في خلال العذاب بالتخفيف؛ وذلك لأنّ جزاء الإيمان هو الجنّة لا مجرّد التخفيف. ١٢

(٤) **قوله: [وعد الله... إلخ]** وجه الاستدلال أنّ الوعد بالجنّة مطلق عن قيد العمل، فثبت أنّ مجرّد الإيمان جزائه دخول الجنّة. ١٢

(٥) **قوله: [الذين آمنوا... إلخ]** فيه أنّه مقيّد بالعمل الصالح، ويمكن أن يجاب بأنّ المطلوب هاهنا أنّ ترك الكبيرة ليس بشرط في دخول الجنّة، كما ذهب إليه المعتزلة والآية تدلّ عليه. ١٢

(٦) **قوله: [مع ما سبق... إلخ]** إشارة إلى جواب سؤال مقدّر، تقريره أنّ هذه النصوص لا تقوم حجّة على

القاطعة الدالّة على أنّ العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان، وأيضاً الخلود في النار من أعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر[1] الذي هو أعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر لكانت زيادة على قدر الجناية، فلا يكون عدلاً[2]، وذهبت المعتزلة إلى أنّ من أدخل النار فهو خالد فيها؛ لأنه إمّا كافر أو صاحب كبيرة، مات بلا توبة؛ إذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم، والكافر مخلّد بالإجماع، وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة، بوجهين: الأوّل: أنه يستحقّ العذاب وهو مضرّة خالصة[3] دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة. والجواب: منع قيد الدوام[4]، بل منع

المعتزلة بناء على أصلهم، فإنّ الكبيرة عندهم تخرج أهلها عن أن يكون مؤمناً، فأجابه بأنّ النصوص القطعيّة دالّة على أنّ العبد لا يخرج عن الإيمان بالمعصية فهي حجّة عليهم. ١٢

(١) **قوله: [جزاء للكفر]** أي: على الإطلاق من غير تقييد بالشدّة ونحوها بأن يكون عذاب الكافر شديداً بالنسبة إلى عذاب مرتكب الكبيرة وإن كانا مخلّدين في النار حتى لا يزيد الجزاء على قدر الجناية، كذا في "الخيالي" وحاشيته. ١٢

(٢) **قوله: [فلا يكون عدلاً]** هذا إلزام على المعتزلة، فإنهّم يقولون بالقبح العقليّ، وأمّا الأشعريّة فعندهم لا يقبح من الله سبحانه شيء، فهو تعالى يفعل في ملكه كيف يشاء، فتصرّفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم. ١٢

(٣) **قوله: [مضرّة خالصة]** لا يمازجها منفعة؛ لأنّه لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضارّ الدنيا، فإنهّا مضارّ من وجه دون آخره، ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر، كذا يحصل من "الخيالي". ١٢

(٤) **قوله: [منع قيد الدوام]** أي: لا نسلّم أنّ العذاب مضرّة دائمة، بل لا نسلّم الخلوص أيضاً. ١٢

الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب[1]، وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل، فإن شاء عفا وإن شاء عذّبه مدة، ثُمَّ يدخله الجنّة، الثاني: النصوص الدالّة على الخلود، كقوله تعالى[2]: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[النساء: ٩٣]**، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾**[النساء: ١٤] **وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾**[البقرة: ٨١]**، والجواب: أنّ قاتل المؤمن لكونه مؤمناً[3] لا يكون إلاّ كافراً، وكذا من تعدّى[4] جميع الحدود، وكذا من أحاطت[5] به خطيئته**

---

(١) **قوله: [هو الاستيجاب]** أي: وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى، فإنّ الصحيح عندنا أنّه لا يجب على الله تعالى سبحانه شيء، وإذا قلنا: إنّ المطيع يستحقّ الجنّة والكافر يستحقّ النار، فمعناه أنّ الأوّل أهل لفضله والثاني أهل لعدله. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [كقوله تعالى... إلخ]** وكأحاديث كثيرة في الكبائر ورد فيها لفظ لم يرح أو لم يشمّ رائحة الجنّة أو لفظ «لا يكلّمهم الله، ولا ينظر إليهم» وأمثال ذلك كثيرة في الأخبار. ١٢ "نظم"

(٣) **قوله: [لكونه مؤمناً]** جواب عن الاستدلال الأوّل، وحاصله أنّ معنى الآية من يقتل مؤمناً لكونه مؤمناً؛ لأنّ الحكم إذا تعلّق بالمشتقّ فيكون مأخذ الاشتقاق علّة له، ولا شكّ أنّ قتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون إلاّ إذا استقبح الإيمان وهذا كفر بلا ريب. ١٢

(٤) **قوله: [وكذا من تعدّى... إلخ]** جواب عن الاستدلال الثاني بأنّ الإضافة في قوله تعالى: ﴿حُدُودَهُ﴾[النساء: ١٤] للاستغراق و معناه: من يتعدّى جميع الحدود، ولا شكّ أنّ من تعدّى الحدود جميعها فهو كافر .١٢

(٥) **قوله: [وكذا من أحاطت إلخ]** جواب عن الاستدلال الثالث بأنّ معنى الإحاطة أن يعمّ الخطيئة ظاهره وباطنه، فحينئذ لا يبقى في قلبه تصديق وفي لسانه إقرار، وهذا لا يكون إلاّ في الكافر. ١٢ "ن"

وشملته من كلّ جانب، ولو سلّم[1] فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم: «سجن مخلّد»، ولو سلّم[2] فمعارض بالنصوص الدالّة على عدَم الخلود[3] كما مرّ.

---

(١) **قوله: [ولو سلّم]** أي: لو سلّم أنّ الآيات الثلاث وردت في حقّ الفاسقين لا الكافرين. ١٢

(٢) **قوله: [ولو سلّم]** أي: لو سلّم أنّ الخلود لا يستعمل إلاّ بمعنى الدوام. ١٢

(٣) **قوله: [على عدم الخلود]** أي: على عدم خلود فسّاق المؤمنين، وإذا تعارضت النصوص، نقول: إنّ النصوص التي تدلّ على الخلود محمول على الكفّار، بدليل الآيات والأحاديث التي تدلّ على أنّ الفاسق مؤمن، فلذا قلنا بالتفصيل جمعاً بين الأدلّة. ١٢

(والإيمان) في اللغة التصديق[١]، أي: إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقاً، إفعال من الأمن، كان حقيقة «آمن به»: «آمنه التكذيب والمخالفة». يعدّى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَمَا أَنْتَ[٢] بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾[يوسف: ١٧] أي: بمصدّق، وبالباء كما في قوله عليه السلام: «الإيمان أن تؤمن بالله» الحديث أي: تصدّق، وليست[٣] حقيقة التصديق أن تقع في القلب نسبة الصدق[٤] إلى الخبر أو المخبر من غير إذعان[٥] وقبول، بل هو إذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه

---

(١) **قوله: [في اللغة التصديق]** ولا حاجة إلى ما قال في "النظم": من أنّ المراد باللغة ما بإزاء عرف الشرع، وإلاّ فهو في اللغة إعطاء الأمن؛ لأنّ خطاب الإيمان كان لقوم كانوا أهل اللغة وما كانوا يعرفون مصطلحات الشرع، فلو لم يكن في اللغة بمعنى التصديق لَمَا كان خطاب في حقّهم مفيداً. ١٢

(٢) **قوله: [وما أنت... إلخ]** قال العلاّمة الخيالي: الأولى أن يمثّل بقوله تعالى: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾[الشعراء: ١١١] لاحتمال أن يكون اللام في «لنا» لتقوية العمل لا للتعدية، هذا ولا يخفى على المتأمّل أنّ مجرّد الاحتمال سيّما في تفسير الآيات لا ينافي الاستشهاد .١٢

(٣) **قوله: [ليست... إلخ]** يريد أنّ مجرّد معرفة صدق الخبر أو المخبر لا تكون تصديقاً وإيماناً، وإلاّ لكان أهل الكتاب كلّهم مؤمنين؛ لأنهم كانوا يعرفون النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم كما كانوا يعرفون أبناءهم. ١٢

(٤) **قوله: [نسبة الصدق... إلخ]** يعني: ليس حقيقة التصديق اللغويّ أن يحصل في القلب كون الصدق منسوبا إلى الخبر أو المخبر ويعقل ثبوت الصدق له في نفس الأمر، فإنّه من قبيل المعرفة المقابلة للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والإنكار، قاله السيالكوتي. ١٢

(٥) **قوله: [من غير إذعان... إلخ]** المراد به حصول العلم والتيقّن بصدق الخبر خالياً عن الإذعان والتسليم لعارض العناد والاستكبار وغيرهما مِمَّا يمنع تمكّن كيفيّة الاستسلام و القبول كعلم السوفسطائيّ بوجود العالم، فإنّه حاصل له، لكنّه لا يذعن ولا يسلّم وجوده، كذا في الحواشي. ١٢

اسم التسليم على ما صرّح به الإمام الغزالي، وبالجملة هو المعنى الذي يعبّر عنه بالفارسية «بگرويدن»، هو معنى التصديق المقابل للتصوّر، حيث يقال في أوائل(١) علم الميزان: العلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق، صرّح بذلك(٢) رئيسهم ابن سينا، فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفّار كان إطلاق اسم الكافر(٣) عليه من جهة أنّ عليه شيئاً من أمارات التكذيب والإنكار،كما فرضنا أنّ أحداً صدّق بجميع ما جاء به النبيّ عليه السلام وسلّمه وأقرّ به وعمل، ومع ذلك شدّ الزنّار بالاختيار(٤)، أو سجد للصنم بالاختيار،

---

(١) **قوله: [يقال في أوائل... إلخ]** فيه أنّ التصديق المنطقيّ يعمّ اليقين والظنّ، بخلاف التصديق اللغويّ؛ لأنه يشترط فيه الإذعان وهو الذي يعبّر عنه «بگرويدن»، وقد نصّ عليه الشارح في "شرح المقاصد" حيث قال: إنما المقصود التصديق بالأمور المخصوصة بالمعنى اللغويّ، وهو ما يعبّر عنه «بگرويدن و راست دانستن» وينافيه التوقّف والتردّد. ١٢

(٢) **قوله: [صرّح بذلك... إلخ]** قال الشارح في رسالته في تحقيق الإيمان: إنّ ابن سينا أورد في " الشفاء" في مقابلة هذا التصديق التكذيب، وقال في كتابه المسمّى بـ«دانش نامه» «علائي دانستن دو گونه است، يكي فهم كردن ودريافتن وآنرا بتازي تصوّر خوانند، ودوم گرويدن وآنرا بتازي تصديق خوانند». ١٢ قاله السيالكوتي.

(٣) **قوله: [إطلاق اسم الكافر... إلخ]** قال القاضي عياض رحمه الله تعالى في "الشفا": نكفّر بكلّ فعل أجمع المسلمون أنه لا يصدر إلاّ من كافر وإن كان صاحبه مصرّحا بالإسلام مع فعله ذلك الفعل، كالسجود للصنم وللشمس والقمر والصليب والنار والسعي إلى الكنائس والبيع مع أهلها بزيّهم من شدّ الزنانير وفحص الرؤس، فقد أجمع المسلمون أنّ هذا لا يوجد إلاّ من كافر، وأنّ هذه الأفعال علامة على الكفر وإن صرّح فاعلها بالإسلام. ١٢

(٤) **قوله: [بالاختيار]** أي: بلا جبر وإكراه. ١٢

نجعله[١] كافراً لِمَا أنّ النبيّ عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار، وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهّل لك الطريق إلى حلّ كثير من الإشكالات[٢] الموردة في مسألة الإيمان، وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم أنّ الإيمان في الشرع: (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أي: تصديق النبيّ عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة[٣] مجيئه به من عند الله تعالى إجمالاً[٤]، وأنه كاف في الخروج عن عهدة الإيمان، ولا تنحطّ درجته[٥] عن الإيمان التفصيليّ، فالمشرك المصدّق بوجود

---

(١) **قوله: [نجعله]** قال في "الخيالي": إشارة إلى أنّ الكفر في مثل هذه الصورة في الظاهر، وفي حقّ إجراء الأحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى، وذكر في "شرح المقاصد": أنّ التصديق المقارن لأمارة التكذيب غير معتدّ به وهو التصديق الذي لا يقارن شيئاً من الأمارات. ١٢

(٢) **قوله: [من الإشكالات]** منها أنّ المصدّق بلا إذعان يلزم أن يكون مؤمناً، ومنها أنه يلزم أن يكون بعض الكفرة مؤمناً لإيقانه بالنبوّة قلباً وإن لم يسلم، ومنها أنه يلزم أن يكون المسلم باقياً بعد شدّ الزُنّار وسجود الصنم لبقاء التصديق، كذا في "النظم". ١٢

(٣) **قوله: [علم بالضرورة]** قال الملاّ عليّ القاري في "شرح الفقه الأكبر": المراد من المعلوم ضرورة كونه من الدين بحيث يعلمه العامّة من غير افتقار إلى النظر والاستدلال، كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحوها، وإنّما قيّد بها؛ لأنّ منكر الاجتهاديّات لا يكفّر إجماعاً. ١٢

(٤) **قوله: [إجمالاً]** هذا عند الشارح قدّس سرّه، وأمّا غيره فقالوا: هذا فيما لوحظ إجمالاً كالإيمان بالملائكة والكتب والرسل، ولكن يشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلاً، قال المحقّق الدوانيّ في "شرح العقائد العضدية" ما نصّه: تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً، هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعريّ وأتباعه، كذا في "شرح المواقف" و"شرح الفقه الأكبر" و"نظم الفرائد" وغيرها. ١٢

(٥) **قوله: [لاتنحطّ درجته]** الحاصل أنّ عدم انحطاط الإجمالي عن التفصيل إنما هو في الاتّصاف بأصل

الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً إلاّ بحسب اللغة دون الشرع لإخلاله بالتوحيد، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[يوسف: ١٠٦]. **(والإقرار به) أي: باللسان إلاّ أنّ التصديق**[١] **ركن لا يحتمل السقوط أصلاً، والإقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه، فإن قيل: قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة. قلنا: التصديق باق**[٢] **في القلب، والذهول إنما هو عن حصوله**[٣]**، ولو سلّم**[٤] **فالشارع جعل المحقّق الذي لم يطرأ عليه ما يضادّه في حكم الباقي، حتى كان**[٥] **المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة**

و إلاّ فليس الإجمال كالتفصيل في مقام كمال العرفان وجمال الإحسان، قاله الملاّ عليّ القاري في "شرح الفقه الأكبر". ١٢

(١) **قوله: [إلاّ أنّ التصديق]** يريد أنّ التصديق مأمور به في كلّ حال لا يحتمل السقوط أصلاً، بخلاف الإقرار، فإنّه قد يسقط كما في حالة الإكراه. ١٢

(٢) **قوله: [التصديق باق]** اعترض عليه بأنّ التصديق إدراك، والنوم ضدّ الإدراك عند المتكلّمين، وأجيب بأنّ مرادهم أنّ النومَ ضدّ الإدراك الحادث فيه لا ضدّ الإدراك الباقي الذي كان حاصلاً في اليقظة. ١٢"ن"

(٣) **قوله: [إنما هو عن حصوله]** بناء على أنه قد يكون شيء حاصلاً ولا يدرك حصوله ولا يلتفت إليه، وهذا كما قيل: الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بذالك الشعور، فالشعور حاصل لكنّه غير مشعور به، ولا يلتفت إليه. ١٢ "نظم"

(٤) **قوله: [ولو سلّم]** أي: لو سلّم أنّ التصديق لا يبقى في القلب في حالة النوم والغفلة، فالشارع جعل التصديق المحقّق في القلب في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه ما يضادّه. ١٢

(٥) **قوله: [حتى كان]** ولذلك الإقرار مرّة في جميع العمر مع أنه جزء من حقيقة الإيمان، والكلّ لا يتحقّق بدون الجزء، كذا في "الخيالي". ١٢

التكذيب، هذا الذي ذكره من أنّ الإيمان هو التصديق والإقرار مذهب بعض العلماء(١) وهو اختيار الإمام شمس الأيمّة، وفخر الإسلام رحمهما الله، وذهب جمهور المحقّقين إلى أنه التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط(٢) لإجراء الأحكام في الدنيا(٣)، لِمَا أنّ تصديق القلب أمر باطن لا بدّ له من علامة، فمن صدّق بقلبه ولم يقرّ بلسانه فهو مؤمن عند الله، وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا، ومن أقرّ بلسانه ولم يصدّق بقلبه كالمنافق فبالعكس، وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله، والنصوص معاضدة لذلك(٤)، قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾[المجادلة: ٢٢]**، وقال الله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾**[النحل: ١٠٦] **وقال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾**[الحجرات: ١٤]**، وقال النبيّ عليه السلام:**

---

(١) **قوله: [مذهب بعض العلماء]** فعلى هذا من صدّق بقلبه ولم يقرّ بلسانه فهو كافر، إلاّ إذا كان لعذر، قال الملاّ عليّ القاري في "شرح الفقه الأكبر": «ثُمَّ الإجماع منعقد على إيمان من صدّق بقلبه وقصد الإقرار بلسانه ومنع مانع منه من خرس ونحوه». ١٢

(٢) **قوله: [الإقرار شرط]** قال في "شرح الفقه الأكبر" عن "شرح المقاصد": الإقرار إذا جعل شرط إجراء الأحكام لا بدّ أن يكون على وجه الإعلان على الإمام وغيره من أهل الإسلام، بخلاف ما إذا جعل ركناً له فإنّه يكفي له مجرّد التكلّم مرّة وإن لم يظهر لغيره، والظاهر أنّ التزام الشرعيّات يقوم مقام ذلك الإعلان، كما لا يخفى على الأعيان. ١٢

(٣) **قوله: [الأحكام في الدنيا]** من حرمة الدم والمال وصلاة الجنازة عليه ودفنه في مقابر المسلمين. ١٢

(٤) **قوله: [معاضدة لذلك]** أي: لأنّ الإيمان هو التصديق بالقلب، والإقرار إنما هو شرط لإجراء الأحكام؛ لأنّ النصوص تدلّ على أنّ محلّ الإيمان هو القلب، فلا يكون الإقرار الذي هو فعل اللسان جزء من الإيمان. ١٢

«اللّهم ثبّت قلبي[١] على دينك» وقال عليه السلام لأسامة حين قتل[٢]: من قال: «لا إله إلاّ الله»: «هلاّ شققت عن قلبه». فإن قلت[٣]: نعم الإيمان[٤] هو التصديق، لكنّ أهل اللغة لا يعرفون منه إلاّ التصديق باللسان، والنبيّ عليه السلام[٥] وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بإيمانه من غير استفسار عمّا في قلبه، قلت: لا خفاء في[٦] أنّ المعتبر في التصديق عمل القلب، حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأنّ المتلفّظ بكلمة «صدّقت» مصدّق للنبيّ عليه السلام مؤمن به، ولهذا[٧] صحّ

---

(١) **قوله: [ثبّت قلبي]** كان هذا الدعاء تعليماً للأمّة، كذا في الشروح. ١٢

(٢) **قوله: [حين قتل]** زعماً أنه قالها خوفاً من السلاح ولم يصدّق بقلبه. ١٢

(٣) **قوله: [فإن قلت]** في "النبراس" مذهب الكراميّة أنّ الإيمان هو الإقرار فقط، والشارح ذكر من دلائلهم دليلين بطريق الاعتراض على ما سبق من التحقيق الباطن بأنّ الإيمان هوالتصديق القلبيّ لغة وشرعاً. ١٢

(٤) **قوله: [نعم الإيمان]** هذا هو الشبهة الأولى للكراميّة، حاصلها أنّا نسلّم أنّ الإيمان هو التصديق، لكنّه هو التصديق باللسان الذي هو فعله لا فعل القلب عند أهل اللغة، فعلم أنّ الإقرار بالتصديق هو حقيقة الإيمان. ١٢

(٥) **قوله: [والنبيّ عليه السلام]** هذا هو الشبهة الثانية للكراميّة. ١٢

(٦) **قوله: [لا خفاء في]** جواب عن الشبهة الأولى، وحاصله أنه لو كان التصديق فعل اللسان لزم أن يكون التلفّظ بكلمة «صدّقت» مصدّقاً بحسب اللغة ومؤمناً بحسب الشرع، واللازم باطل إجماعاً، فعلم أنّ التصديق الحقيقيّ ليس هو التلفّظ بكلمة «صدّقت»، بل هو مدلول «صدّقت»، فثبت أنّ أهل اللغة يعرفون للتصديق معنى آخر سوى الإقرار وذلك المعنى هو الإذعان. ١٢

(٧) **قوله: [ولهذا]** أي: لأجل أنه فعل القلب لا فعل اللسان الذي هو الإقرار فقط. ١٢

نفي الإيمان عن بعض المقرّين باللسان، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِين﴾[البقرة: ٨]، وقال تعالى: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾(١) [الحجرات: ١٤]، وأمّا المقرّ باللسان(٢) وحده فلا نزاع في أنه يسمّى مؤمناً لغة، وتجري عليه أحكام الإيمان(٣) ظاهراً، وإنما النزاع(٤) فيما بينه وبين الله تعالى، والنبيّ عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلّم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق(٥)، فدلّ على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان، وأيضاً الإجماع(٦) منعقد على إيمان من صدّق بقلبه وقصد الإقرار باللسان، ومنعه منه مانع من خرس ونحوه، فظهر أن ليست حقيقة الإيمان

---

(١) **قوله: [قولوا أسلمنا]** تمامه ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[الحجرات: ١٤]، فعلم أنّ محلّه القلب، واللسان ترجمانه، فإذا لم يوافقه لم يعتبر فيما بينه وبين الله وإن اعتبر في إجراء ظواهر الشرع. ١٢ "نظم".

(٢) **قوله: [وأمّا المقرّ باللسان]** شروع في الجواب عن الشبهة الثانية كما يتأيّد بـ"المواقف". ١٢

(٣) **قوله: [تجري عليه أحكام الإيمان]** فإنّ الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة، والتصديق القلبيّ أمر خفيّ لا يطّلع عليه، بخلاف الإقرار باللسان فإنّه مكشوف بلا سترة، فنيط به الأحكام الدنيويّة. ١٢ "شرح مواقف".

(٤) **قوله: [إنما النزاع]** أي: النزاع في الإيمان الحقيقيّ الذي يترتّب عليه الأحكام الأخرويّة. ١٢ "شرح مواقف".

(٥) **قوله: [يحكمون بكفر المنافق]** جواب ثان عن الشبهة الثانية بطريق المعارضة. ١٢ "ن"

(٦) **قوله: [وأيضاً الإجماع]** دليل أخر لردّ الكراميّة بطريق الإلزام، حاصله أنه يلزمكم أيّها الكراميّة أنّ من صدّق بقلبه وقصد التكلّم بكلمتي الشهادة فمنعه منه مانع من خرس وغيره أن يكون كافراً، وهو خلاف الإجماع، كذا في "المواقف". ١٢

مجرّد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية. ولَمَّا كان مذهب جمهور المحدّثين والمتكلّمين[1] والفقهاء[2] أنّ الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان، أشار إلى نفي ذلك بقوله: (فأمّا الأعمال) أي: الطاعات (فهي تتزايد[3] في نفسها والإيمان لا يزيد ولا ينقص) فهاهنا مقامان[4]: الأوّل أنّ الأعمال غير داخلة[5] في الإيمان لِمَا مرّ من أنّ حقيقة الإيمان هو التصديق؛ ولأنه قد ورد في الكتاب والسنّة عطف الأعمال على الإيمان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧] مع القطع بأنّ العطف يقتضي المغايرة[6] وعدم دخول[7] المعطوف في

---

(١) **قوله:** [**المتكلّمين**] سوى الأشاعرة، وهم الخوارج والمعتزلة وهم جمّ غفير، والمخالف وإن كان ضالاً يسمّى متكلّما. ١٢"ن"

(٢) **قوله:** [**الفقهاء**] وهم سوى الحنفيّة، كما سيأتي. ١٢

(٣) **قوله:** [**تتزايد**] أي: تشتدّ وتضعف كيفاً وتزيد وتنقص كمّاً، فأداء فرض مثلاً مع الحضور والطمانية ومراعاة الأدب أفضل كيفاً من أداء نفل وفرض ناقص الأداء، وأداء فرضين أفضل كما من أداء فرض واحد وكذا مجموع الفروض مع ما سبقه ولحقه من السنن والنوافل من فرض واحد فقط. ١٢ "ن"

(٤) **قوله:** [**مقامان**] قيل: بالضم أي: محلّ إقامة الدليل، أو بالفتح أي: محلّ قيامه. ١٢

(٥) **قوله:** [**غير داخلة**] قال إمامنا الأعظم أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه في كتابه "الوصيّة": العمل غير الإيمان والإيمان غير العمل بدليل أنّ كثيراً من الأوقات يرتفع العمل من المؤمن، ولا يجوز أن يقال: «ارتفع عنه الإيمان»، فإنّ الحائض والنفساء يرفع الله سبحانه وتعالى عنهما الصلاة، ولا يجوز أن يقال: «رفع عنهما الإيمان». ١٢

(٦) **قوله:** [**يقتضي المغايرة**] ولا شكّ أنّ التغاير الذاتيّ هو الحقيقة في باب العطف، وأمّا الاعتباريّ فمجاز لا يصار إليه إلاّ إذا تعذّرت إرادة الحقيقة، فلا يرد بأنّ التغاير هاهنا اعتباريّ. ١٢

(٧) **قوله:** [**عدم دخول**] أي: العطف مع ما تقدّم يدلّ على أنّ العمل ليس نفس الإيمان ولا جزء منه؛ لأنّ

المعطوف عليه وورد أيضاً جعل الإيمان شرطاً لصحّة الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النساء: ١٢٤] **مع القطع بأنّ المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط**[(١)] **الشيء بنفسه، وورد أيضاً إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾**[الحجرات: ٩] **على ما مرّ، مع القطع بأنه لا تحقّق للشيء**[(٢)] **بدون ركنه، ولا يخفى أنّ هذه الوجوه إنما تقوم حجّة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الإيمان**[(٣)]**، بحيث إنّ تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأي المعتزلة، لا على مذهب من ذهب على أنّها ركن من الإيمان الكامل**[(٤)] **بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان، كما هو مذهب الشافعي رحمه الله، وقد سبق تمسّكات المعتزلة بأجوبتها**

الشيء لا يعطف على نفسه، ولا الجزء على كلّه، كذا في "شرح المواقف". ١٢

(١) **قوله: [لامتناع اشتراط]** أي: لامتناع اشتراط الجزء بكلّه، فإنّه يؤول إلى اشتراط الشيء بنفسه؛ لأنّ كلّ جزء من أجزاء الشرط شرط أيضاً للمشروط؛ لأنّ الموقوف عليه للموقوف عليه الشيء، موقوف عليه لذلك الشيء. ١٢ "نظم".

(٢) **قوله: [لا تحقّق للشيء]** فلو كان العمل ركناً للإيمان لَمَا تحقّق الإيمان بدون العمل؛ إذ الكلّ لا يتحقّق بدون الجزء. ١٢

(٣) **قوله: [من حقيقة الإيمان]** بحيث يكون داخلاً في قوام حقيقة، حتى يلزم من عدمها عدمه. ١٢

(٤) **قوله: [من الإيمان الكامل]** قال الملاّ السيالكوتي عن العقائد الإسلاميّة في "حاشية الدواني": الإسلام يتحقّق بالنطق، والعمل الصالح عندنا وصف مكمّل له لا جزء، وعند فقهاء أهل الحديث ومتكلّميهم جزء مكمّل ولا يفوت الإيمان بفواته بل كماله، وعند الخوارج والمعتزلة جزء مقوّم فيفوت بفواته. ١٢

فيما سبق، المقام الثاني: أنّ حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص لِمَا مرّ من أنها التصديق القلبيّ الذي بلغ حدّ الجزم[1] والإذعان، وهذا لا يتصوّر فيه زيادة[2] ولا نقصان، حتى أنّ من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله، لا تغيّر فيه أصلاً، والآيات الدالّة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله أنهّم كانوا آمنوا في الجملة[3] ثُمَّ يأتي فرض بعد فرض، فكانوا يؤمنون بكلّ فرض خاصّ، وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب به الإيمان، وهذا لا يتصوّر[4] في غير عصر النبيّ عليه السلام، وفيه نظر؛ لأنّ الاطّلاع على

---

(١) **قوله: [حدّ الجزم]** قال سيّدنا الشيخ الإمام **أحمد رضا خان** قدّس سرّه في "المستند": «المعتبر في الإيمان شرعاً الجزم القاطع سواء حصل عن الاستدلال أو تقليد»، ونصّ قدّس سرّه بعد سطر على أنّ الإيمان والتصديق والإذعان مترادفة لغة، والإذعان يشمل الظنّ، والشرع طرح هاهنا الظنّ أصلاً، إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً. ١٢

(٢) **قوله: [لا يتصوّر فيه زيادة]** وجّهه إمامنا الأعظم أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه في "الوصيّة" بما نصّه: لأنه أي: الإيمان لا يتصوّر نقصانه إلاّ بزيادة الكفر ولا يتصوّر زيادته إلاّ بنقصان الكفر، وكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمناً وكافراً. ١٢

(٣) **قوله: [آمنوا في الجملة]** في "الجوهرة المنيفة" روي عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما وأبي حنيفة رحمه الله أنهم كانوا آمنوا بالجملة، ثُمَّ يأتي فرض بعد فرض فيؤمنون بكلّ فرض خاصّ، فزادهم إيماناً بتفصيل مع إيمانهم بالجملة، فيكون زيادة الإيمان باعتبار المؤمَن به لا في أصل التصديق. ١٢

(٤) **قوله: [وهذا لا يتصوّر]** أي: كون الإيمان زائداً بزيادة المؤمَن به إنما هو في حقّ الصحابة رضي الله تعالى عنهم؛ لأنّ القرآن كان ينـزل في كلّ وقت فيؤمنون به فيكون زيادة على الأوّل، وأمّا في حقّنا فلا لانقطاع الوحي، كذا في "الجوهرة المنيفة". ١٢

تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم(١)، والإيمان واجب إجمالاً(٢) فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا خفاء في أنّ التفصيليّ أزيد(٣) بل أكمل، وما ذكر من أنّ الإجماليّ لا ينحطّ عن درجته فإنما هو في الاتّصاف بأصل الإيمان(٤). وقيل(٥): إنّ الثبات(٦) والدوام على الإيمان زيادة عليه في كلّ ساعة، وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان، لمَا أنه عرض لا يبقى إلاّ بتجدّد الأمثال(٧)، وفيه نظر؛ لأنّ حصول المثل بعد انعدام

---

(١) **قوله: [في غير عصر النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم]** فإنّ أحدنا لا يطّلع على جميع الفرائض دفعة، بل يطّلع على بعضها فيؤمن به، ثُمَّ على بعض آخر فيؤمن به. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [واجب إجمالاً]** جواب سؤال يرد على النظر، وهو أنه إذا اعتقد أنّ النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم صادق في كلّ ما جاء به من عند الله، فصار إيمانه مشتملاً على جميع الأحكام المنزّلة، فلم تكن الزيادة عليه، فأجابه بقوله: «الإيمان واجب». ١٢ كذا يحصل من الحواشي.

(٣) **قوله: [التفصيليّ أزيد]** أي: من الإجماليّ؛ لأنّ ما يتعلّق به الإجماليّ أمر واحد، وهو ما جاء به الشارع، وما يتعلّق به التفصيليّ أمور كثيرة، فالإجماليّ تصديق واحد، والتفصيليّ تصديقات. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [بأصل الإيمان]** والتساوي في أصل الإيمان لا ينافي التفاوت في كمال العرفان. ١٢

(٥) **قوله: [وقيل]** جواب ثانٍ عن الآيات، والقائل إمام الحرمين وغيره، كذا في الحواشي. ١٢

(٦) **قوله: [إنّ الثبات]** قد يتوهّم أنّ حاصل ما قيل: إنّ الثبات والدوام على الإيمان زيادة عليه، هو أنّ الدوام على العبادة عبادة أخرى، زائدة على نفس تلك العبادة، فالدوام على أمر زائد على الإيمان، وهذا ليس بشيء؛ لأنّ النزاع في أنّ نفس الإيمان هل يزيد أم لا؟ وكون الدوام عادة، غير كونه إيماناً، فإنّ الدوام على التصديق غير نفس التصديق. ١٢ "حاشية السيالكوتي".

(٧) **قوله: [بتجدّد الأمثال]** تحرير الجواب أنه ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه، بل زيادة أعداده، وهذا بالاستمرار عليه، فإنّ الاستمرار يوجب تجدّد الأمثال وحصول أعداد كثيرة من التصديق في كلّ وقت. ١٢ "ن"

الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم[1] مثلاً، وقيل: المراد[2] زيادة ثمرته وإشراق نوره[3] وضيائه في القلب، فإنّه يزيد[4] بالأعمال وينقص بالمعاصي، ومن ذهب إلى[5] أنّ الأعمال جزء من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر، ولهذا قيل: إنّ هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات من الإيمان، وقال بعض المحقّقين[6]: لا نسلّم أنّ حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت[7] قوّة وضعفاً للقطع بأنّ تصديق آحاد

---

(١) **قوله: [في سواد الجسم]** فإنّ بقائه إنما هو بتجدّد الأمثال، ولا يصحّ أن يقال: إنّ المراد زيادة أعداد حصلت؛ لأنه يلزم عليه أن يكون إيمان زيد أزيد من إيمان عمرو مثلاً، إذا كان زيد أسنّ من عمرو. ١٢

(٢) **قوله: [وقيل المراد]** جواب ثالث عن الآيات. ١٢

(٣) **قوله: [إشراق نوره]** قال الشيخ الإمام **أحمد رضا خان** قدّس سرّه في "المستند": الإيمان إنما هو لمعان نور وكشف ستر وشرح صدر، يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده سواء كان ذلك بنظر أو مجرّد سماع. ١٢

(٤) **قوله: [فإنّه يزيد]** لأنّ اختلاف الآثار ينشأ من اختلاف مناشيها التي تصدر منها. ١٢

(٥) **قوله: [ومن ذهب إلى]** كجمهور المحدّثين والفقهاء والمعتزلة والخوارج، لكنّهم اختلفوا في تعيين معنى الجزء، على ما قاله السيالكوتي في "حاشية الدواني"، فعند المحدّثين والفقهاء جزء مكمّل، وعند المعتزلة والخوارج جزء مقوّم. ١٢

(٦) **قوله: [بعض المحقّقين]** هو القاضي عضد الدين صاحب "المواقف"، فقد صرّح في "المواقف" بأنّ التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات وبحسب المتعلّق. ١٢

(٧) **قوله: [تتفاوت]** لأنّ التصديق من الكيفيّات النفسانية التى تتفاوت قوّة وضعفاً، فإنّ التصديق بطلوع الشمس مثلاً أقوى من التصديق بحدوث العالم وإن كانا متساويين في أصل التصديق. ١٢

الأمّة ليس كتصديق النبـيّ عليه السلام[(١)]، ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ[(٢)] قَلْبِي﴾[البقرة: ٢٦٠]. بقي هاهنا بحث آخر وهو أنّ بعض القدريّة ذهب إلى أنّ الإيمان هو المعرفة[(٣)]، وأطبق علماؤنا على فساده؛ لأنّ أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوّة محمّد عليه السلام كما كانوا يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق؛ ولأنّ من الكفّار من كان يعرف الحقّ يقيناً، وإنما كان ينكر عناداً[(٤)] واستكباراً، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾[النمل: ١٤]، فلا بدّ من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها، وبين التصديق بها واعتقادها ليصحّ كون الثاني إيماناً دون الأوّل. والمذكور[(٥)] في كلام بعض المشايخ أنّ التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر، وهو أمر كسبيّ يثبت باختيار المصدّق، ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة، فإنها ربّما[(٦)] يحصل بلا

---

(١) **قوله: [ليس كتصديق النبيّ عليه السلام]** ولا كتصديق أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه باعتبار هذا التحقيق، وهذا معنى ما ورد: «لو وزن إيمان أبي بكر الصديق بإيمان جميع المؤمنين لرجّح إيمانه» يعني: لرجحان إيقانه ووقار جنانه وثبات إتقانه وتحقيق عرفانه. ١٢ "شرح الفقه الأكبر".

(٢) **قوله: [ولكن ليطمئنّ]** فإنّه يدلّ على أنّ التصديق اليقينيّ يقبل الزيادة. ١٢

(٣) **قوله: [هو المعرفة]** وهو مذهب جهم بن صفوان وبعض الفقهاء. ١٢ كذا في "شرح المواقف".

(٤) **قوله: [ينكر عناداً]** كأكثر كفّار قريش كانوا يقولون فيما بينهم: إنّ محمّدا صلّى الله تعالى عليه وسلّم على الحقّ، ويستكبرون عن اتّباعه. ١٢ "ن"

(٥) **قوله: [والمذكور]** لبيان الفرق بين المعرفة والاستيقان وبين التصديق والاعتقاد. ١٢

(٦) **قوله: [فإنها ربّما]** فالحاصل أنّ التصديق الإيمانيّ كسبيّ اختياريّ، وأمّا المعرفة والاستيقان فإنما كان يقع في قلوب الكفّار من غير اختيارهم وكسبهم، فلا يكون إيماناً. ١٢ "ن"

كسب، كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر، وهذا ما ذكره بعض المحقّقين من أنّ التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً(١) وإن كان معرفة، وهذا(٢) مشكل؛ لأنّ التصديق من أقسام العلم وهو من الكيفيّات النفسانيّة(٣) دون الأفعال الاختياريّة؛ لأنّا إذا تصوّرنا النسبة بين الشيئين، وشككنا في أنها بالإثبات أو النفي، ثُمَّ أقيم البرهان على ثبوتها، فالذي يحصل(٤) لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة، وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع، نعم تحصيل(٥) تلك الكيفيّة يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك، بهذا الاعتبار(٦) يقع التكليف بالإيمان، وكان هذا هو المراد بكونه كسبيّاً اختياريّاً،

---

(١) **قوله: [تصديقاً]** بل يحتاج إلى تحصيله مرّة أخرى بالكسب، كما قاله في "شرح المقاصد": إنّه قد يكون لمباشرة أسبابه بالاختيار، كإلقاء الذهن وهو صرف النظر وتوجيه الحواسّ وما أشبه، وقد يكون بدونه، والمأمور به من الأوّل. ١٢ "نظم"

(٢) **قوله: [وهذا]** أي: كون التصديق فعلا اختياريّا. ١٢

(٣) **قوله: [النفسانيّة]** المختصّة بذوات الأنفس، فهو من مقولة الكيف لا من مقولة الفعل. ١٢

(٤) **قوله: [فالذي يحصل]** حاصله أنّ المقصود هو مطلوب التحصيل، وما هو إلاّ ما يحصل بالمبادي، وما هو إلاّ الإذعان أو قبول العقد وربط القلب به أو العلم بالنسبة على نمط المطابقة للواقع. ١٢ "نظم"

(٥) **قوله: [نعم تحصيل]** شروع في الجواب عن الأشكال المذكور، وحاصله أنه ليس المراد بكون التصديق اختياريّاً أن يكون من نوع العرض المسمّى بمقولة الفعل، بل أن يكون طريق كسبه فعلاً اختياريّاً، وهذا لا ينافي كون المكسوب من مقولة الكيف. ١٢ "ن"

(٦) **قوله: [وبهذا الاعتبار]** أي: باعتبار أنّ تحصيل تلك الكيفيّة اختياريّ يقع التكليف، وهذا لا ينافي كون

ولا يكفي في حصول التصديق المعرفة؛ لأنهّا قد تكون بدون ذلك(١)، نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينيّة المكتسبة بالاختيار تصديقاً(٢)، ولا بأس بذلك؛ لأنه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبّر عنه بالفارسية «بگرويدن»، وليس الإيمان والتصديق سوى ذلك، وحصوله للكفّار والمعاندين المستكبرين ممنوع(٣)، وعلى تقدير الحصول(٤) فتكفيرهم يكون بإنكارهم باللسان وإصرارهم على العناد والاستكبار، وما هو من علامات التكذيب والإنكار. (والإيمان والإسلام واحد)(٥)؛ لأنّ الإسلام هو الخضوع والانقياد، بمعنى

تلك الكيفيّة نفسها من مقولة الكيف، فإنّ التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله؛ لأنّ تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي أن يكون نفس ذلك الشيء مقدورا للعبد، بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل، فإنّه يقتضي أن يكون تحصيله مِمَّا تتعلّق به القدرة، وذلك بأن يكون الأسباب المفضية إليه مقدورة سواء كان نفسه مقدوراً أو لا، كذا يحصل من "الخيالي". ١٢

(١) **قوله: [بدون ذلك]** أي: بدون الكسب كمن وقع بصره على جسم، فحصل له معرفة أنه جدار مثلاً. ١٢

(٢) **قوله: [تصديقاً]** أي: معتبرا في الإيمان المطلوب تحصيله بالاختيار، وهو في نفسه وإن لم يكن من الأفعال فهو بأسباب وجوده المكسوبة يقال له: «الاختياري»، وهذا القدر كافٍ في طلب تحصيله، ولا يلزمه كونه فعلا اختياريّا بنفسه في باب التكليف. ١٢"نظم"

(٣) **قوله: [ممنوع]** لعدم تحصيل الأسباب بالاختيار، بل الحاصل لهم المعرفة الإضطراريّة. ١٢

(٤) **قوله: [وعلى تقدير الحصول]** أي: لو سلّمنا أنه لا فرق بين المعرفة واليقين والتصديق وأنّ التصديق كان حاصلاً لهؤلاء المعاندين، فنقول: إنما كفروا، لأنه لا عبرة بالتصديق المقارن بعلامات التكذيب. ١٢ "ن"

(٥) **قوله: [واحد]** قال سيّدنا الإمام الشعرانيّ قدّس سرّه في "اليواقيت": حاصل الكلام في هذه المسئلة أنّ الإيمان شرط للاعتداد بالعبادات، فلا ينفكّ الإسلام المعتبر عن الإيمان، وإن كان الإيمان قد ينفكّ عنه، كمن صدّق ثُمَّ اخترمته المنيّة قبل اتّساع وقت التلفّظ، ومن قال: إنّ الإيمان والإسلام واحد فسّر

قبول الأحكام[١] والإذعان بها، وذلك حقيقة التصديق على ما مرّ، ويؤيّده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[٢] [الذاريات: ٣٦]، **وبالجملة[٣] لا يصحّ في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن، ولا نعني بوحدتهما سوى ذلك[٤]، وظاهر كلام المشايخ[٥]** ....

الإسلام بالاستسلام والانقياد الباطن بمعنى: قبول الإحكام، فمن حقّق النظر ظهر له أنّ الخلاف في أنهما مترادفان، أم لاخلاف في مفهوم الإسلام. ١٢

(١) **قوله: [بمعنى: قبول الأحكام]** يعني: أنّ الإسلام هو الخضوع، والإنقياد للأحكام هو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبيّ عليه السلام، فيرادف الإيمان، والترادف يستلزم الاتّحاد المطلوب، وهو الاتّحاد في الصدق، فتأمل هذا ما قاله الخيالي. قال السيالكوتي: وجه التأمّل أنّ الإسلام هو الخضوع والإنقياد مطلقاً، سواء كان بالجوارح أو بالقلب، بخلاف التصديق فإنّه الانقياد القلبيّ، فلا يكون مرادفاً له، بل أعمّ. أقول: لا يخفى أنّ الكلام إنما هو في الإسلام المعتبر في الشرع، وهو لا يحصل إلاّ بالانقياد بالقلب، ولا يكفي مجرّد الانقياد بالجوارح، والانقياد القلبيّ هو معنى التصديق فقد تحقّق الترادف بلا شبهة. ١٢

(٢) **قوله: [غير بيت من المسلمين]** وهوسيّدنا لوط عليه السلام وأهله، قال في "النظم": وجه الاستدلال تصحيح الاستثناء؛ إذ أصله الاتّصال، فتقديره فما وجدنا فيها من بيوت المؤمنين، أي: في قرية لوط بيتاً إلاّ بيتاً من المسلمين. فيجب أن يكون المسلمون من جنس المؤمنين، حتى يصحّ الاستثناء متّصلاً، وإلاّ لكان مثل قولنا: «مارأيت من بيوت الحوكة بيتاً إلاّ بيت الحجّام». ١٢

(٣) **قوله: [وبالجملة]** تصوير للمدّعى، يعني: أنّ المراد بالوحدة عدم صحّة سلب أحدهما عن الآخر، وهو أعمّ من الترادف والتساوي، ويثبت بكلّ منهما. ١٢ "خيالي"

(٤) **قوله: [سوى ذلك]** أي: عدم صحّة سلب أحدهما عن الآخر، وهو المسمّى بالتساوي، وليس المدّعى الترادف، وهو اتّحادهما بحسب المفهوم. ١٢ "ن"

(٥) **قوله: [كلام المشايخ]** ظاهر عبارة "التبصرة" أنهما مترادفان، لكنّه ذكر لكلّ منهما مفهوماً على حدة،

أنهّم أرادوا عدم تغايرهما[1] بمعنى أنه لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، لا الاتحّاد بحسب المفهوم كما ذكر في "الكفاية" من أنّ الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد[2] والخضوع لألوهيّته، وذا لا يتحقّق إلاّ بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفكّ عن الإسلام حكماً فلا يتغايران[3]، ومن أثبت التغاير يقال له: ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن؟ فإن أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للآخر فبها[4]، وإلاّ فقد ظهر بطلان قوله. فإن قيل: قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾[الحجرات: ١٤] **صريح[5] في تحقق**

وفسّر بما يرجع إلى التلازم، كذا يحصل من الحواشي. ١٢

(١) **قوله: [عدم تغايرهما]** قال في "النظم": الظاهر أنّ الإسلام له إطلاقات ومعاني في الخطابات الشرعيّة، وأصل معناه الانقياد وهو ملحوظ في جميع موارده على اختلاف أنحائه. ١٢

(٢) **قوله: [هو الانقياد]** والتصديق بألوهيّته تعالى يستلزم التصديق بسائر أحكامه، قال السيالكوتي: هذا إجمالاً وأمّا تفصيلاً فبعد أن يثبت كونها أحكامه، فلايرد عليه أنّ بعض الكفّار كانوا يصدّقون بالله تعالى مع أنهم لا يصدّقون بسائر الأحكام؛ لأنّ عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها أحكامه تعالى عندهم. ١٢

(٣) **قوله: [فلا يتغايران]** لأنّ الأشاعرة قد فسّروا الغيريّة بكون الموجودين بحيث يتصوّر وجود أحدهما بدون الآخر، أي: يمكن الانفكاك بينهما، وقد تقدّم في بحث الصفات. ١٢

(٤) **قوله: [فبها]** فمرحبا بهذه الحالة، أي: ثبت مطلوبه، وفي بعض النسخ: فإن أثبت لأحدهما حكماً ليس بثابت للآخر فظهر بطلان قوله، قال في "النبراس": حاصل النسختين واحد، ولكن لا بدّ من تقدير كلام بعد الشرطيّة الأولى، وهواستثناء نقيض المقدّم لينتج نقيض التالي، أي: لكنّه لا يثبت حكماً كذلك فلا يثبت مطلوبه. ١٢

(٥) **قوله: [صريح]** لأنه تعالى ردّ قولهم: «آمنّا»، وأمرهم بأن يقولوا: «أسلمنا»، وهذا يدلّ على التغاير. ١٢

الإسلام بدون الإيمان، قلنا: المراد أنّ الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان، وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر[١] من غير انقياد الباطن، بمنـزلة التلفّظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان، فإن قيل[٢]: قوله عليه السلام: «أن تشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحجّ البيت إن استطعت إليه سبيلاً» دليل على أنّ الإسلام هو الأعمال[٣] لا التصديق القلبيّ. قلنا: المراد أنّ ثمرات الإيمان[٤] وعلاماته ذلك، كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه[٥]: «أ تدرون ما الإيمان بالله وحده؟» فقالوا: «الله ورسوله أعلم»، قال عليه السلام:

---

(١) **قوله: [الانقياد الظاهر]** فالحاصل أنّ كلامنا في الإسلام الشرعيّ، والمذكور في الآية الإسلام اللغويّ، وهو الانقياد الظاهريّ، فالمعنى: قل لم يوجد منكم التصديق الباطنيّ، بل الانقياد الظاهريّ للطمع. ١٢

(٢) **قوله: [فإن قيل]** هذا معارضة في المقدّمة، وتحريرها أنّ دليلكم وإن دلّ على أنّ الإسلام هو الانقياد، ولكن عندنا ما ينفيه، وهو قوله عليه السلام: «أن تشهد» الحديث، حيث جعل الإسلام من أفعال الجوارح، "حا شية الخيالي". ١٢

(٣) **قوله: [هو الأعمال]** من الشهادة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحجّ البيت بشرط الاستطاعة، لا التصديق القلبيّ، وقد تقرّر أنّ الإيمان إنما هو التصديق بالقلب فقد دلّ على التغاير بينهما. ١٢

(٤) **قوله: [المراد أنّ ثمرات الإيمان]** إنما احتيج إلى هذا التأويل لِمَا تظافر النصوص أنّ ملاك النجاة عن الخلود في النار هو الإسلام، مع أنّ هذه الأعمال ليست ملاكها، فتاركها غير خالد في النار كما سبق. ١٢

(٥) **قوله: [وفدوا عليه]** هؤلاء الوفد كانوا وفد عبد القيس، والتفصيل في كتب الأحاديث، وقد ذكره صاحب "المصابيح" أيضاً. ١٢

«شهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس» وكما قال صلّى الله عليه وسلّم: «الإيمان بضع[1] وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلاّ الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق». (وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صحّ له أن يقول: أنا مؤمن حقًّا) لتحقّق الإيمان عنه. (ولا ينبغي أن يقول[2]: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى)؛ لأنه إن كان للشكّ فهو كفر لا محالة، وإن كان للتأدّب[3] وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشكّ في العاقبة[4] والمآل لا في الآن والحال، أو للتبرّك بذكر الله تعالى، أو للتبرّء عن تزكية نفسه

---

(١) **قوله: [بضع]** في "المعجم الوسيط": «البضع» في العدد من الثلث إلى التسع، تقول: بضعة رجال وبضع نساء، ويركّب مع العشرة، فتقول: بضعة عشر رجلاً وبضع عشرة أمرأة، وكذلك يستعمل مع العقود، فتقول: بضعة وعشرون رجلاً وبضع وعشرون امرأة، ولا يستعمل مع المائة والألف. ١٢

(٢) **قوله: [لا ينبغي أن يقول]** قد اختلف الأيِمّة في جواز الاستثناء في الإيمان فقد منع الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى عن ذلك، وحكي في "المقاصد" المنع عن الأكثرين، وقد حقّق الشارح أنه لا خلاف بين الفريقين حقيقة في المعنى؛ لأنه إن أريد بالإيمان مجرّد حصول المعنى فهو حاصل في الحال، وإن أريد ما يترتّب عليه النجاة والثواب في الآخرة فهو تحت مشيئة الله تعالى، ولا قطع بحصوله في الحال، فمن قطع بالحصول أراد الأوّل، ومن فوّض إلى المشيئة أراد الثاني، كذا في "اليواقيت". ١٢

(٣) **قوله: [للتأدّب]** أي: الاتّصاف بالأدب مع الله سبحانه تعالى، في "شرح المقاصد": أنه للتأدّب بإحالة الأمور إلى مشيئة الله، وهذا ليس فيه معنى الشكّ أصلاً وإنما هو كقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾[يوسف: ٩٩] الآية، وكقوله عليه الصلاة والسلام: تعليماً إذا دخل المقابر: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون»، نقله في "شرح الفقه الأكبر". ١٢

(٤) **قوله: [للشكّ في العاقبة]** وذلك لأنّ العبد في خطر عظيم من سوء الخاتمة والعياذ بالله تعالى، وهذا الشكّ ليس في نفس حتى يكون كفراً. ١٢

والإعجاب بحاله، فالأولى تركه لِمَا أنه يوهم بالشكّ ولهذا[1] قال: «ولا ينبغي» دون أن يقول: «لايجوز»؛ لأنه إذا لَم يكن للشكّ فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة[2] والتابعين، وليس هذا[3] مثل قولك: «أنا شابّ إن شاء الله»؛ لأنّ الشباب ليس من أفعاله المكتسبة، ولا مِمّا يتصوّر البقاء عليه في العاقبة والمآل، ولا مِمّا يحصل به تزكية النفس والإعجاب، بل مثل قولك[4]: «أنا زاهد متّق إن شاء الله». وذهب بعض المحقّقين[5] إلى أنّ الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر، لكنّ التصديق في نفسه قابل للشدّة والضعف، وحصول التصديق الكامل المنجي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[الأنفال: ٤] إنما هو في

---

(١) **قوله: [ولهذا]** أي: لأنّ تركه أولى بلا وجوب. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [حتى الصحابة]** قال في "اليواقيت والجواهر": كان عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه إذا سئل عن ذلك، يقول: «قول العبد أنا مؤمن إن شاء الله تعالى أولى من الجزم». ١٢

(٣) **قوله: [ليس هذا]** ردّ على صاحب "التعديل"، حيث قال: فإن لم يثبت الكفر فلا أقلّ من أن يكون التلفّظ به حراماً؛ لأنه صريح في الشكّ في الحال، وهو لايستعمل في المحقّق في الحال، حيث لا يقال: «أنا شابّ إن شاء الله تعالى»، قد نقله الملاّ عليّ القاري في "شرح الفقه الأكبر". ١٢

(٤) **قوله: [بل مثل قولك]** لأنّ الإيمان والزهد والتقوى أعمال كسبيّة يتصوّر بقائها، ويكون دعواها مظنّة فخر وإعجاب. ١٢ "ن"

(٥) **قوله: [بعض المحقّقين]** في توجيه جواز الاستثناء وهو الإمام الغزالي رحمه الله تعالى، وحاصله أنّ التصديق المصحّح لإجراء أحكام على العبد في الدنيا حاصل، والمرء به جازم، لكنّ التصديق الكامل المنوط به النجاة في العقبى أمر خفيّ، فيفوّض علمه إلى مشيئة الله تعالى، "شرح الفقه الأكبر". ١٢

مشيئة الله تعالى[1]. ولَمَّا نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصحّ أن يقال: «أنا مؤمن إن شاء الله تعالى»، بناء على أنّ العبرة[2] في الإيمان والكفر والسعادة الشقاوة بالخاتمة حتى أنّ المؤمن السعيد من مات على الإيمان، وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقيّ من مات على الكفر نعوذ بالله، وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة، على ما أشير إليه بقوله تعالى في حقّ إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[البقرة: ٣٤]، وبقوله عليه السلام: «السعيد من سعد في بطن أمّه والشقيّ من شقي في بطن أمّه»، أشار إلى إبطال ذلك[3] بقوله: (والسعيد قد يشقى) بأن يرتدّ بعد الإيمان نعوذ بالله من ذلك، (والشقيّ قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر (والتغيّر[4] يكون

---

(١) قوله: [في مشيئة الله تعالى] فمعنى الاستثناء حينئذ: «أنا مؤمن كامل ناج إن شاء الله تعالى»، ولا يخفى جوازه بل لا يجوز ترك الاستثناء. ١٢ "ن"

(٢) قوله: [بناء على أنّ العبرة] يعني: أنّ الإيمان الحاصل في الخاتمة هو المنجي، والكفر الحاصل في الخاتمة هو المهلك، لا بمعنى أنّ إيمان الحال ليس بإيمان وكفره ليس بكفر، وما يحكى عنهم من أنّ السعيد من سعد في بطن أمّه والشقي من شقي في بطن أمّه، فمعناه أنّ من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة، فهو لا يتغيّر إلى شقاوة الموافاة وبالعكس، وأنّ السعيد الذي يعتدّ بسعادته، من علم الله أن يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة، كذا في "شرح المقاصد". ١٢

(٣) قوله: [إبطال ذلك] حاصل هذا الإبطال أنّ المؤمن من قام به الإيمان، كما أنّ العالم من قام به العلم، والسعيد من قام به السعادة، والشقيّ من قام به الشقاوة، فلولم يعتبر إيمانه في حال حياته وصحّته تجري عليه أحكام الكافرين، واللازم باطل، فلا بدّ أن لا يختصّ بالخاتمة، بل حال الإنسان قد يتغيّر من الإيمان إلى الكفر ومن الكفر إلى الإيمان ومن الشقاوة إلى السعادة وبالعكس. ١٢ بعض الحواشي.

(٤) قوله: [والتغيّر] جواب سؤال مقدّر، تقريره أنّ تغيّر السعادة والشقاوة محال؛ لأنه يوجب التغيّر في

على السعادة والشقاوة دون الإسعاد[1] والإشقاء وهما من صفات الله تعالى) لِمَا أنّ الإسعاد تكوين السعادة، والإشقاء تكوين الشقاوة. (ولا تغيّر على الله تعالى ولا على صفاته) لمَا مرّ من أنّ القديم لا يكون محلاًّ للحوادث، والحقّ أنه لا خلاف[2] في المعنى؛ لأنه إن أريد بالإيمان والسعادة مجرّد حصول المعنى فهو حاصل في الحال، وإن أريد به ما يترتّب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال، فمن قطع بالحصول أراد الأوّل ومن فوّض إلى المشيئة أراد الثاني. (وفي إرسال الرسل) جمع رسول على «فعول» من الرسالة، وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب[3] ....

الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى، وتغيّرها محال. فأجابه بقوله: «والتغيّر... إلخ». كذا في "النبراس". ١٢

(١) **قوله: [دون الإسعاد]** بل العبد الواحد يتعلّق به الإسعاد مرّة والإشقاء مرّة بلا تغيّر فيهما، إنما يلزم التغيّر في التعلّق فقط. ١٢

(٢) **قوله: [لا خلاف]** أي: بين الحنفيّة والشافعيّة. ١٢

(٣) **قوله: [ذوي الألباب... إلخ]** أي: ذوي العقول وقد حقّق العلاّمة ابن حجر الهيتميّ قدّس سرّه في "الفتاوى الحديثيّة": أنه صلّى الله تعالى عليه وسلّم أرسل إلى جميع المخلوقات حتى الجمادات بأن ركّب فيها فهم وعقل مخصوص حتى عرفته وأمنت به واعترفت بفضله، ويتأيّد هذا بقوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «وأرسلت إلى الخلق كافّة»، ويمكن أن يقال: إنّ الشارح أراد من الرسالة الرسالة التبليغية، وإلاّ فالرسالة التشريفيّة عامّة لجميع الخلق، على ما أفاد سيّدي حافظ الملّة العلاّمة المفتي الشاه عبد العزيز قدّس سرّه مؤسّس الجامعة الأشرفيّة بمباركفور، في كتابه "العذاب الشديد لصاحب مقامع الحديد"، لكن يظهر من كلام **الشيخ أحمد رضا القادريّ** أنّ جميع الخلق مكلّف بالإيمان

من خليقته ليزيح[1] **بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة، وقد عرفت معنى الرسول والنبيّ في صدر الكتاب، (حكمة) أي: مصلحة وعاقبة حميدة. وفي هذا إشارة إلى أنّ الإرسال واجب، لا بمعنى الوجوب**[2] **على الله تعالى، بل بمعنى أنّ قضية الحكمة تقتضيه**[3] **لمَا فيه من الحكم والمصالح، وليس بممتنع كما زعمت السمنيّة والبراهمة**[4]**، ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب إليه بعض المتكلّمين**[5]**، ثُمَّ أشار إلى وقوع**

بالله تعالى ورسالة نبيّنا صلّى الله تعالى عليه وسلّم، فعلى هذا التقدير الرسالة التبليغيّة أيضاً تكون عامّة لجميع الخلق. ١٢

(١) **قوله: [ليزيح... إلخ]** أي: ليدفع الله تعالى بتوسّط هذه السفارة عللهم وأسقامهم الروحانيّة الواردة على قلوبهم وألسنتهم وجوارحهم، ويهدي في ضمنه إلى معالجات جسديّة أيضاً، كبيان دواء المرض أو بيان خواصّ الأشياء ومنافعها ومضارّها مِمَّا لا يناله التجربة. ١٢

(٢) **قوله: [لا بمعنى الوجوب... إلخ]** خلافاً للفلاسفة فإنهّم يقولون: إنّ الإرسال واجب؛ لأنّ النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزليّة لا يتمّ بدون النبيّ الواضع لقوانين العدل، وقال بعض المعتزلة أيضاً بالوجوب عليه تعالى، و فصل بعضهم فقال: إذا علم الله من أمّة أنهّم يؤمنون وجب عليه إرسال النبيّ إليهم لِمَا فيه من استصلاحهم، وإلاّ لم يجب بل حسن فقط، كذا في "شرح المواقف". ١٢

(٣) **قوله: [تقتضيه... إلخ]** والحاصل أنّ الوجوب عاديّ بمعنى: أنّ العادة الإلهيّة جارية بالإرسال؛ لأنّ الحكمة تقتضيه، أي: ترجّح جانب وقوعه مع جواز تركه، والماتريديّة يعترفون بهذا الوجوب ويفارقون المعتزلة في اللفظ، فيقولون: هذا وجوب من الله تعالى لا عليه. ١٢

(٤) **قوله: [والبراهمة]** يظهر من "المواقف" أنّ من البراهمة من قال بنبوّة آدم عليه السلام فقط، ومنهم من قال بنبوّة إبراهيم عليه السلام فقط. ١٢

(٥) **قوله: [بعض المتكلّمين]** وهم جمهور الأشاعرة القائلين بأنّ العقل لا يحكم بالحسن والقبح وأنّ الله سبحانه يفعل ما يشاء بمحض إرادته بلا غرض داع، والشارح قد جرى في هذا المقام على رأي الماتريديّة. ١٢ 'ن"

الإرسال[1] وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال: (وقد أرسل الله تعالى رسلاً من البشر إلى البشر[2] مبشّرين) لأهل الإيمان والطاعة بالجنّة والثواب، (ومنذرين) لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب، فإنّ ذلك[3] مِمَّا لا طريق للعقل إليه[4]، وإن كان فبأنظار دقيقة لا يتيسّر إلاّ لواحد[5] بعد واحد. (ومبيّنين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين) فإنّه تعالى خلق الجنّة والنار وأعدّ فيهما الثواب والعقاب، وتفاصيل أحوالهما وطريق الوصول إلى الأوّل، والاحتراز عن الثاني مِمَّا لا يستقلّ به العقل[6]، وكذا خلق الأجسام النافعة والضارّة، ولم يجعل للعقول والحواسّ الاستقلال بمعرفتهما، وكذا جعل القضايا، منها ما هي ممكنات لا طريق

---

(١) **قوله: [وقوع الإرسال]** إشارة إلى الردّ على من يعترف بإمكان الرسالة وينكر وقوعها، لعدم المرجّح. ١٢

(٢) **قوله: [إلى البشر... إلخ]** هذا مبنيّ على الغالب في الوقوع والأهمّ بالبيان، وإلاّ فقد تقدّم أنّ نبيّنا صلّى الله تعالى عليه وسلّم أرسل إلى جميع المخلوقات، ورسالته عامّة لجميع الخلق. ١٢

(٣) **قوله: [ذلك]** أي: العلم بالثواب والعقاب وأسبابهما. ١٢

(٤) **قوله: [لا طريق للعقل إليه]** وأمّا ما ذكره الفلاسفة بصدد مفارقة النفس من البدن فهو غير تامّ، بل غير صحيح؛ لأنهم حصروا سبب الثواب في العلم، والعقاب في الجهل على ما يظهر من "هداية الحكمة" وغيره. ١٢

(٥) **قوله: [إلاّ لواحد... إلخ]** أي: صاحب العقل القويّ المستعدّ لهذه الأنظار قليل الوجود، وهؤلاء هم الذين نشأوا في فترة الأنبياء، واهتدوا إلى بعض الأمور الشرعيّة. ١٢ "ن"

(٦) **قوله: [لا يستقلّ به العقل]** إشارة إلى الردّ على البراهمة والصابية والتناسخيّة، فهم قالوا بأنّ ما حكم العقل بحسنه من الأفعال يفعل، وما حكم بقبحه يترك، وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة إليه، كذا في "المواقف". ١٢

إلى الجزم بأحد جانبيها، ومنها ما هي واجبات[1] أو ممتنعات لا تظهر للعقل إلا بعد نظر دائم وبحث كامل لو اشتغل الإنسان به لتعطّل أكثر مصالحه[2]، فكان من فضل الله تعالى ورحمته إرسال الرسل لبيان ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ[3] إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[الأنبياء: ١٠٧]. (وأيّدهم) أي: الأنبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة، وهي أمر[4] يظهر بخلاف العادة على يد مدّعي النبوّة عند تحدّي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله، وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة لِمَا وجب قبول قوله، ولِمَا بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب، وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة[5] بأنّ الله تعالى يخلق

---

(١) **قوله: [واجبات]** كحدوث العالم وكونه تعالى عالِماً بكلّ جزئيّ متغيّر، وكونه قادراً مريداً شائياً. ١٢

(٢) **قوله: [لتعطّل أكثر مصالحه]** إذ لو أمكن مثلاً معرفة الأدوية وطبائعها وخواصّها للعامّة بالتجربة ففي دهر طويل ويقعون في المهالك قبل قدرة استكمال التجربة مع أنّ اشتغالهم بذلك يوجب تعطّل الصناعات الضروريّة، والشغل عن مصالح المعاش. ١٢ "شرح المواقف".

(٣) **قوله: [وما أرسلناك... إلخ]** فإنّه عليه السلام بيّن أمرالدين والدنيا لكلّ من آمن وكفر، لكنّ من كفرلم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته، وقد يوجّه كونه عليه السلام رحمةً للكافرين بأنّهم آمنوا بدعائه عن الخسف والمسخ، قاله العلاّمة الخيالي. ١٢

(٤) **قوله: [وهي أمر... إلخ]** للمعجزة سبعة شروط، أشار الشارح إليها في التعريف، الأوّل: أن يكون فعل الله تعالى، الثاني: أن يكون خارقاً للعادة، الثالث: أنّ يتعذّر معارضته، الرابع: أن يكون مقروناً بالتحدّي، الخامس: أن يكون موافقاً للدعوى، السادس: أن لا يكون ما ادّعاه وأظهره مكذّباً له، السابع: أن لا تكون المعجزة متقدّمة على الدعوى، بل مقارنة لها أو متأخّرة عنها بزمان يسير يعتاد مثلها، قاله المحقّق الدواني في "شرح العقائد العضديّة". ١٢

(٥) **قوله: [بطريق جري العادة... إلخ]** إشارة إلى أنّ دلالة المعجزة على الصدق ليست عقليّة محضة، كما

العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة، وإن كان عدم خلق العلم ممكناً في نفسه[١]، وذلك كما ادّعى أحد بمحضر من جماعة أنه رسول هذا الملك إليهم، ثُمّ قال للملك: إن كنت صادقاً فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرّات ففعل، يحصل للجماعة علم ضروريّ عاديّ بصدقه في مقالته، وإن كان الكذب ممكناً في نفسه، فإنّ الإمكان الذاتِيّ بمعنى التجويز العقليّ[٢] لا ينافي حصول العلم القطعيّ، كعلمنا بأنّ جبل أحد لَم ينقلب ذهباً، مع إمكانه في نفسه فكذا هاهنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة؛ لأنها أحد طرق العلم كالحسّ، ولا يقدح[٣] في ذلك إمكان كون المعجزة من غير الله تعالى[٤]، أو كونها لا لغرض التصديق[٥]، أو كونها لتصديق

للفعل على فاعله، بل هي عندنا دلالة عاديّة؛ لأنّ ظهورها على يد الكاذب ولو أمكن عقلاً فنفيه مقطوع به عادة، كما هو شان العلوم العاديّة، كذا يفهم من "شرح المواقف" أيضاً. ١٢

(١) **قوله: [ممكناً في نفسه... إلخ]** وقالت المعتزلة: خلق المعجزة على يد الكاذب مقدور له تعالى، لكنّه ممتنع وقوعه في حكمته؛ لأنه فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله تعالى، فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح، وقال الشيخ الأشعريّ وبعض أصحابه: إنّه غير مقدور في نفسه؛ لأنّ لها دلالة على الصدق قطعاً، قاله في "المواقف". ١٢

(٢) **قوله: [بمعنى التجويز العقليّ]** قيّد بذلك؛ لأنّ أهل العرف يطلقون الإمكان على ما لا يخالف العادة، وهو أخصّ من الذاتي؛ لأنّ تكلّم الصبيّ ممكن بالذات لا في العرف، والإمكان العرفيّ ينافي حصول العلم القطعيّ. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [لا يقدح... إلخ]** لأنّ الاحتمالات العقليّة لا تنافي العلم العاديّ، هذا هو الجواب الإجمالي. ١٢

(٤) **قوله: [من غير الله تعالى... إلخ]** كالنبيّ أو الملك أو الشيطان، وذلك لأنه قد تقدّم أنه لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله فالمعجزة لا تكون إلاّ فعلاً له تعالى لا لغيره، كذا يستفاد من "المواقف". ١٢

(٥) **قوله: [لا لغرض التصديق]** وذلك لأنّا لا نقول بأنّ خلق المعجزة لغرض التصديق؛ لأنّ أفعاله تعالى

الكاذب، إلى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروريّ الحسّيّ بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنارّ بمعنى أنه لو قدّر عدمها لم يلزم منه محال. (وأوّل الأنبياء آدم[1] وآخرهم محمّد عليهما السلام) أمّا نبوّة آدم عليه السلام، فبالكتاب الدالّ على أنه قد أمر ونهي[2]، مع القطع

عندنا غير معلّلة بالأغراض، بل نقول: إنّ خلقها على يد المدّعي يدلّ على تصديق له قائم بذاته. ١٢ "شرح المواقف".

(١) **قوله: [أوّل الأنبياء آدم عليه السلام]** وبعده شيث بن آدم عليهما السلام، ثُمَّ إدريس عليه السلام، ثُمَّ نوح عليه السلام، ثُمَّ هود عليه السلام، ثُمَّ صالح عليه السلام، ثُمَّ إبراهيم خليل الله، ثُمَّ إسماعيل ابنه، ثُمَّ إسحاق أخوه عليهم السلام، وكان له ابنان يعقوب وعيصو، ولدا في بطن واحد، فخرج يعقوب من بطن الأمّ على أثر عيصو، سمّي يعقوب لخروجه على عقبه، وأمّا يعقوب فهو أبو بني إسرائيل كلّهم، فكان يقال ليعقوب: «إسرائيل»، وكان لوط عليه السلام في زمن إبراهيم عليه السلام وكان ابن عمّه، ثُمَّ شعيب عليه السلام، ثُمَّ موسى عليه السلام وأخوه هارون عليه السلام، ثُمَّ يونس، ثُمَّ داود النبيّ عليهما السلام، ثُمَّ ابنه سليمان عليه السلام، ثُمَّ زكريا عليه السلام، ثُمَّ ابنه يحيى عليه السلام ثُمَّ عيسى عليه السلام، ثُمَّ إلياس عليه السلام وكان اليسع تلميذه وخليفته من بعده، انقطعت الرسل بعد عيسى عليه السلام إلى وقت سيّدنا محمّد صلّى الله تعالى عليه وآله و صحبه وسلّم، ولم يكن في ولد إسمعيل عليه السلام نبيّ إلاّ نبيّنا صلّى الله تعالى عليه وسلّم وهو آخر الكلّ وخاتمهم وأوّلهم تشريفاً بالنبوّة، وأفضلهم بإجماع المسلمين مِمَّن يعتدّبهم، ذكره بعض المحشّين عن "بستان الفقيه" للفقيه أبي الليث السمرقنديّ. ١٢

(٢) **قوله: [على أنه قد أمر ونهي... إلخ]** وأمّا الأمر فقوله تعالى:﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾[البقرة: ٣٥]، وأمّا النهي فهو قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾[البقرة: ٣٥] الآية، هذا لكن ذكر في "المواقف والمقاصد" أنّ هذا الأمر والنهي كان قبل البعثة؛ لأنه في الجنّة ولا أمّة له هناك، نعم يرد أن يقال: لم لا يكفي أن تكون حوّاء أمّةً له في الجنّة. ١٢ "خيالي"

بأنه لم يكن في زمنه نبيّ آخر(١)، فهو بالوحي لا غير، وكذا السنّة والإجماع، فإنكار نبوّته على ما نقل عن البعض يكون كفراً، وأمّا نبوّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم: فلأنه ادّعى النبوّة وأظهر المعجزة، أمّا دعوى النبوّة فقد علم بالتواتر(٢)، وأمّا إظهار المعجزة فلوجهين: أحدهما: أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدّى به(٣) البلغاء، مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه، مع تهالكهم(٤) على ذلك، حتى خاطروا بمهجهم(٥) وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف، ولم ينقل عن أحد منهم، مع توفّر الدواعي(٦) الإتيان بشيء مِمَّا يدانيه، فدلّ ذلك قطعاً على أنه من عند

---

(١) **قوله: [لم يكن في زمنه نبيّ آخر]** فيكون الأمر بلا واسطة فيكون وحياً، وفيه تأمّل؛ لأنه قد أمرت أمّ موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله تعالى: ﴿أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ﴾[طه: ٣٩]، وأمّ عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾[مريم: ٢٥]. والحقّ أنّ الأمر بلا واسطة إنّما يستلزم النبوّة إذا كان لأجل التبليغ إلى الغير، وأمر آدم عليه السلام كذلك؛ لأنّ حوّاء مشاركة في ذلك الأمر والنهي مع أنّ الخطاب لآدم فقط. ١٢ "خيالي"

(٢) **قوله: [علم بالتواتر]** بحيث صار ملحقاً بالعيان والمشاهدة، فلا مجال للإنكار فيها. ١٢

(٣) **قوله: [تحدّى به... إلخ]** والتحدّي أنهّا متواتر بحيث لم يبق فيه شبهة، وآيات التحدّى كثيرة، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾[الطور: ٣٤]، وقوله تعالى:﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[البقرة: ٢٣]. ١٢

(٤) **قوله: [مع تهالكهم... إلخ]** أي:حرصهم على المعارضة، وأصل التهالك أن يزدحم الحيوانات على شيء حتى يهلك بعضهم بعضاً حرصاً على أخذه. ١٢ "ن"

(٥) **قوله: [حتى خاطروا بمهجهم]** غاية للعجز، والمخاطرة الإيقاع في الخطر والهلاك والباء زائدة، و«المهج» جمع مهجة وهي الروح أو الدم مطلقاً، أو دم القلب أي: أوقعوا أرواحهم أو دمائهم في الخطر بالمحاربات. ١٢"ن"

(٦) **قوله: [مع توفّر الدواعي... إلخ]** أي: كثرة الأسباب الداعية إلى النقل، وهذا جواب عن شبهة المعاندين

الله تعالى، وعلم به صدق دعوى النبيّ عليه السلام علماً عاديًّا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقليّة، على ما هو شأن سائر العلوم العاديّة، وثانيهما: أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه أعني: ظهور المعجزة حدّ التواتر، وإن كانت تفاصيلها[1] آحاداً، كشجاعة عليّ رضي الله عنه، ووجود حاتم وهي مذكورة في كتاب السير، وقد يستدلّ أرباب البصائر[2] على نبوّته بوجهين: أحدهما: ما تواتر من أحواله قبل النبوّة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكميّة وإقدامه

حيث قالوا: يحتمل أن يكون بعضهم عارض القرآن ولكن ستره أصحابه ولم ينقلوه، وتقرير الجواب: أنّ الأعداء يومئذ أكثر من الرمل والحصى من المشركين والمنافقين واليهود و والنصارى، فالعادة حاكمة بالضرورة بأنّ المعارضة لو وقعت لنقلوها، وستر الصحابة مِمَّا يزيد حرص المخالفين على النقل. ١٢ ملخّصاً. "ن"

(١) **قوله: [وإن كانت تفاصيلها آحاداً]** كتكلّم البهائم ونطق الأشجار والأحجار وشهادة الكلّ بنبوّة، وبكاء جذع النخلة حين ترك الاتّكاء إليه، وإشباع جماعات كثيرة بطعام قليل، و نبوع الماء من أصابعه عليه السلام إلى غير ذالك، بل قال القاضي عياض في "الشفا" ما حاصله: إنّ كثيراً من المعجزات قد بلغ حدّ التواتر والشهرة، والحكم بأنّها من أخبار الآحاد ناشٍ من قلّة مطالعته للأخبار و رواياتها، وشغله بغير ذلك من المعارف، ولا يبعد أن يحصل العلم بالتواتر عند واحد ولا يحصل عند آخر. ١٢

(٢) **قوله: [وقد يستدلّ أرباب البصائر... إلخ]** مبنى الاستدلال الأوّل أعني: قوله: «أمّا نبوّة محمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم... إلخ»، على دعوى النبوّة، وإظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله، أو الإجمال وهو سائر معجزاته التي أشار إليها بقوله: «وثانيهما»، ومبنى الاستدلال الثاني وهو قوله: «وقد يستدلّ أحدهما... إلخ» على أنه مكمّل بالفتح، على وجه لا يتصوّر في غير النبيّ عليه السلام، ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله: «وثانيهما أنه إدعّى... إلخ» على أنه مكمّل بالكسر على ذلك الوجه أيضاً، وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدّي وإظهار المعجزة، كذا في "الخيالي". ١٢

حيث تحجم الأبطال(١)، ووثوقه بعصمة الله تعالى(٢) في جميع الأحوال، وثباته على حاله لدى الأهوال، بحيث لم تجد أعداؤه مع شدّة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا، ولا إلى القدح فيه سبيلاً، فإنّ العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء، وأن يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حقّ من يعلم أنه يفتري عليه ثُمَّ يمهله ثلاثا وعشرين سنةً، ثُمَّ يظهر دينه على سائر الأديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة، وثانيهما: أنه ادّعى(٣) ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم، وبيّن لهم الكتاب والحكمة، وعلّمهم الأحكام والشرائع، وأتَمّ مكارم الأخلاق وأكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلميّة والعمليّة، ونوّر العالم بالإيمان والعلم الصالح، وأظهر الله دينه على الدين كلّه كما وعده، ولا معنى للنبوّة والرسالة سوى ذلك، وإذا ثبتت نبوّته وقد

---

(١) **قوله: [تحجم الأبطال]** الإحجام التأخّر والفرار والجبن، والأبطال جمع بطل، الشجاع الباسل. ١٢

(٢) **قوله: [بعصمة الله تعالى... إلخ]** قالت عائشة رضي الله تعالى عنها: كان النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم يُحرس حتى نزلت: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[المائدة: ٦٧]، فأخرج رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم رأسه من القبّة، فقال لهم: «يا أيّها الناس انصرفوا، فقد عصمني ربّي عزّوجلّ»، رواه القاضي عياض في "الشفا". ١٢

(٣) **قوله: [ثانيهما أنه ادّعى... إلخ]** يعني: سيرته المطهّرة وأحواله عليه السلام قبل النبوّة وبعدها، وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الإلهيّة والدقائق الحكميّة التي يعجز عنها أفاضل الحكماء، مع أنه نشأ بين قوم غلبت فيهم الجهالة، ولم يمارس الخطّ والتعلّم والتأدّب إلى غير ذلك من شمائله الكريمة التي تبهر الألباب، هي أقوى دليل على نبوّته صلّى الله تعالى عليه وسلّم، قاله المحقّق الدواني في "شرح العضديّة". ١٢

دلّ كلامه وكلام الله تعالى المنـزّل عليه على أنه خاتم النبيّين(١)، وأنه مبعوث إلى كافّة الناس بل إلي الجنّ والإنس(٢)، ثبت أنه آخر الأنبياء وأنّ نبوّته لا تختصّ بالعرب، كما زعم بعض النصارى(٣)، فإن قيل: قد ورد في الحديث نـزول عيسى عليه السلام بعده، قلنا: نعم لكنّه يتابع(٤) محمّداً عليه السلام؛ لأنّ شريعته قد نسخت فلا يكون إليه وحي ونصب الأحكام، بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام، ثُمَّ الأصحّ أنه يصلّي بالناس ويؤمّهم ويقتدي

---

(١) **قوله: [خاتم النبيّين]** بمعنى: أنه صلّى الله تعالى عليه وسلّم آخر النبيّين، فلا يمكن أن يحدث بعده صلّى الله تعالى عليه وسلّم نبيّ آخر، خلافاً للديوبنديّة، فإنّ إمامهم قاسم النانوتويّ قد زعم أنّ معنى خاتم النبيّين نبيّ بالذات لا آخر الأنبياء وجوّز حدوث نبيّ آخر بعد نبيّنا صلّى الله تعالى عليه وسلّم في كتابه "تحذير الناس"، وقد ردّ عليه **الإمام أحمد رضا** قدّس سرّه وسائر علماء أهل السنّة في كتبهم ولم يتمكّن الديوبنديّة حتى الآن من الجواب، ولن يتمكّنوا حتى يأتي أمر الله. ١٢

(٢) **قوله: [إلى الجنّ والإنس]** بل إلى جميع الخلق كما تقدّم، وقوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «أرسلت إلى الخلق كافّة وختم بي النبيّون» رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، وقال تعالى: ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[الأحزاب: ٤٠]، وقال تعالى:﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[سبا: ٢٨]. ١٢

(٣) **قوله: [النصارى]** وبعض اليهود أيضاً، كما في "شرح العضديّة". ١٢

(٤) **قوله: [لكنّه يتابع... إلخ]** وما روي أنّ عيسى عليه السلام يضع الجزية ويرفعها عن الكفّار ولا يقبل منهم إلاّ الإسلام، مع أنه يجب قبول الجزية في شريعتنا، فوجهه أنه عليه السلام بيّن انتهاء شرعيّة هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام، فالانتهاء حينئذ من شريعتنا على أنه يحتمل أن يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علّته، فإنّ علّة قبول الجزية الاحتياج إليه من جهة إعطائها عساكر الإسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفّار، وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الأموال حتى لا يقبلها أحد، فلا يحتاج عساكر الإسلام إلى جزية الكفّار كما في سقوط نصيب مؤلّفة القلوب عن مصارف الزكاة بعد ما أعزّ الله تعالى الإسلام، كذا في "الخيالي" وحاشيته. ١٢

به المهديّ(١)؛ لأنه أفضل فإمامته أولى. (وقد روي بيان عددهم في بعض الأحاديث) على ما روي أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم سئل عن عدد الأنبياء فقال: «مئة ألف(٢) وأربعة وعشرون ألفاً» وفي رواية: «مائتا ألف وأربع وعشرون ألفاً». (والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾[غافر: ٧٨] ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) إن ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو فيهم) إن ذكر عدد أقلّ من عددهم، يعني: أنّ خبر الواحد(٣) على تقدير اشتماله على ....

---

(١) **قوله: [يقتدي به المهديّ... إلخ]** هذا ما تفرّد به الشارح، وإلاّ فالأحاديث تدلّ على خلافه فمنها ما أخرجه أبو نعيم في الدلائل عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنه من حديث طويل، ومن جملته: حتى يكون منهم المهديّ، حتى يكون منهم من يصلّي بعيسى بن مريم عليه السلام، نقله الإمام السيوطيّ في "تاريخ الخلفاء"، وقال العلاّمة ابن حجر الهيتميّ في "الصواعق المحرقة": يصلّي المهديّ بعيسى كما في الأحاديث، وأمّا ما صحّحه السعد التفتازانيّ فلا شاهد له؛ لأنّ القصد بإمامة المهديّ إنما هو إظهار أنّ عيسى نزل تابعاً لهذه الشريعة، ثُمَّ قال يمكن الجمع بأنّ عيسى يقتدي بالمهديّ أوّلاً لإظهار هذا الغرض، ثُمَّ بعد ذلك يقتدي به المهديّ على قاعدة اقتداء المفضول بالأفضل، انتهى. وقد ذكره الملاّ عليّ القاري في "شرح الفقه الأكبر". ١٢

(٢) **قوله: [مائة ألف... إلخ]** قال أبو ذرّ رضي الله تعالى عنه «قلت: يا رسول الله كم وفاء عدد الأنبياء ؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، الرسل من ذلك ثلاث مائة وخمسة عشر جمّا غفيرا»، رواه أحمد. وعن أبي ذرّ رضي الله تعالى عنه «قال، قلت: يارسول الله كم المرسلون ؟ قال: ثلث مائة وبضعة عشر جمّا غفيرا»، رواه أحمد. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [يعني: أنّ خبر الواحد... إلخ]** مشير إلى دفع ما يتوهّم أنه إذا ورد الحديث فلا ضير في التحديد في الإيمان؛ لأنه العمل بالحديث، والعمل بموجبه واجب، فدفعه أوّلاً بأنّ اشتمال الحديث

جميع الشرائط[1] المذكورة في أصول الفقه لا يفيد إلاّ الظنّ، ولا عبرة بالظنّ في باب الاعتقاديّات، خصوصاً إذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مِمَّا يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أنّ بعض الأنبياء لم يذكر للنبيّ عليه السلام، و يحتمل مخالفة الواقع، وهو عدّ النبيّ من غير الأنبياء، أوغير النبيّ من الأنبياء بناءً على أنّ اسم العدد خاصّ في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان. (وكلّهم كانوا مخبرين مبلّغين عن الله تعالى)؛ لأنه هذا معنى النبوّة والرسالة[2]. (صادقين ناصحين) للخلق لئلاّ تبطل فائدة البعثة والرسالة، وفي هذا إشارة إلى أنّ الأنبياء عليهم السلام معصومون عن

المذكور على شرائط قبوله ممنوع لِمَا مرّ من الضعف، وثانياً أنه لو سلّم فهو خبر واحد لا يفيد للقطع المطموح إليه في العقائد بل الظنّ، ولا اعتماد عليه هاهنا، وثالثاً أنه لو سلّم أنه قطعيّ فالروايات فيه متعارضة بلا رجحان، ومآله التساقط، ورابعاً أنّ خبر الواحد إنما يقبل إذا لم يخالف ظاهر القرآن وهاهنا يعارضه لِمَا ذكره المصنّف من آية عدم القصّة. ١٢"نظم"

(١) **قوله: [جميع الشرائط... إلخ]** وهي ثمانية، خمسة منها ترجع إلى المخبر، وهي إسلام الراوي وعدالته وضبطه وعقله واتّصاله بك من رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم بهذا الشرط، وثلاثة منها ترجع إلى نفس الخبر، وهي أن لا يكون مخالفاً للكتاب والسنّة المشهورة وأن لا يكون مخالفاً للظاهر، ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعمّ به البلوى في الصدر الأوّل والثاني؛ لأنهّم لا يتّهمون بالتقصير في متابعة السنّة، فإذا لم يشتهر الخبر مع شدّة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحّته، كذا في "أصول الشاشي". ١٢

(٢) **قوله: [هذا معنى النبوّة والرسالة]** لأنّ النبيّ مشتقّ من النبأ، ومعناه في اللغة الإخبار عن المغيبات، والرسول هو مبعوث لتبليغ أحكام الله تعالى إلى عباده. ١٢

الكذب[1] خصوصاً فيما يتعلّق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمّة، أمّا عمداً فبالإجماع، وأمّا سهواً فعند الأكثرين[2]، وفي عصمتهم عن سائر الذنوب[3] تفصيل وهو أنهّم معصومون عن الكفر[4] قبل الوحي وبعده بالإجماع، وكذا عن تعمّد الكبائر عند الجمهور خلافاً للحشويّة[5]، وإنما

---

(١) **قوله: [معصومون عن الكذب... إلخ]** قال في "شرح المواقف": أجمع أهل الملل والشرائع كلّها على وجوب عصمتهم عن تعمّد الكذب بما دلّ المعجز القاطع على صدقهم فيه، كدعوى الرسالة وما يبلّغونه من الله إلى الخلائق؛ إذ لو جاز عليهم التقوّل والافتراء في ذلك عقلاً لأدّى إلى إبطال دلالة المعجزة وهو محال، وقد حقّق القاضي عياض في "الشفا" أنه لا يجوز عليهم الكذب قبل النبوّة ولا الاتّسام به في أمورهم وأحوال دنياهم؛ لأنّ ذلك كان يزري ويريب بهم وينفّر القلوب عن تصديقهم بعد.

(٢) **قوله: [فعند الأكثرين]** أي: ذهب الجمهور إلى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهواً، ومنهم الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني وكثير من الأيمّة الأعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الأحكام، فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع، وجوّزه القاضي أبوبكر الباقلاني بناء على أنّ المعجزة إنما تدلّ على صدقه فيما قصد تبليغه، وأمّا ما كان من النسيان فلا دلالة له على الصدق فيه، فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها، كذا في "شرح المواقف" وغيره. ١٢

(٣) **قوله: [سائر الذنوب]** يعني: ما سوى الكذب في التبليغ والإرشاد. ١٢

(٤) **قوله: [معصومون عن الكفر]** قال القاضي عياض في "الشفا": قد تعاضدت الأخبار والآثار عن الأنبياء بتنزيههم عن هذه النقيصة منذ ولدوا، ونشأتهم على التوحيد والإيمان، بل على إشراق أنوار المعارف ونفحات ألطاف السعادة، ولم ينقل أحد من أهل الأخبار أنّ أحداً نبيّ واصطفي ممّن عرف بكفر وإشراك قبل ذلك. ١٢

(٥) **قوله: [للحشويّة]** بفتح الحاء وسكون الشين وفتحها، قوم من المبتدعة، وفي وجه تسميتهم خلاف، وقيل: لأنهّم مجسّمة والجسم محشوّ، وقيل نسبوا إلى الحشاء وهو الجانب؛ لأنهّم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصريّ، فأنكر كلامهم، فقال: ردّوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة، أي: جانبها، قاله في "النبراس"، ويظهر من "الملل والنحل" أنهّم مجسّمة. ١٢

الخلاف[1] في أنّ امتناعه بدليل السمع أو العقل، وأمّا سهواً فجوّزه الأكثرون[2]، وأمّا الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور[3] خلافاً للجبائيّ وأتباعه، ويجوز سهواً بالاتّفاق إلاّ ما يدلّ على الخسّة كسرقة لقمة والتطفيف بحبّة، لكنّ المحقّقين اشترطوا أن ينبّهوا عليه فينتهوا عنه، هذا كلّه بعد الوحي، وأمّا قبله فلا دليل[4] على امتناع صدور الكبيرة، وذهبت

---

(١) **قوله: [وإنما الخلاف... إلخ]** قال القاضي الباقلانيّ والمحقّقون من الأشاعرة: إنّ العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً؛ إذ لا دلالة للمعجزة عليه، فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفاد من السمع وإجماع الأمّة، قبل ظهور المخالفين، وقالت المعتزلة: ممتنع ذلك عقلا؛ لأنّ صدور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في أعين الناس، فيؤدّي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم، ويلزم منه إفساد الخلائق وترك استصلاحهم، وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة. ١٢ "شرح مواقف".

(٢) **قوله: [فجوّزه الأكثرون]** قال السيّد السند في "شرح المواقف": إنّ المختار خلافه، وقال الملاّ عليّ القاري في "شرح الفقه الأكبر" عن ابن الهمّام: والمختار أي: عند جمهور أهل السنّة، العصمة عن الصغائر والكبائر غير المنفّرة خطاءً أو سهواً. ومن أهل السنّة من منع السهو عليه، والاصحّ جواز السهو في الأفعال، والحاصل أنّ أحداً من أهل السنّة لم يجوّز إرتكاب المنهيّ عنه منهم عن قصد، ولكن بطريق السهو والنسيان، ويسمّى ذلك «زَلّة». ١٢

(٣) **قوله: [عمداً عند الجمهور... إلخ]** قال في "النبراس": فيه قصور؛ لأنّ منع الصغيرة عمداً مختار مذاهب الأشاعرة، كما في "شرح المواقف" و هو مختار الشارح في "التهذيب" و "شرح المقاصد"، و الجبائيّة قالوا: لا يصدر الصغيرة إلاّ على سبيل سهو أو خطأ في الاجتهاد. ١٢

(٤) **قوله: [فلا دليل... إلخ]** قال القاضي عياض في "الشفا" بعد ذكر الخلاف في هذه المسئلة: والصحيح إن شاء الله تعالى تنزيههم من كلّ عيب، فكيف والمسئلة تصوّرها كالممتنع، فإنّ المعاصي والنواهي إنما تكون بعد تقرّر الشرع. ١٢

المعتزلة إلى امتناعها؛ لأنها توجب النفرة المانعة عن اتّباعهم فتفوت مصلحة البعثة، والحقّ[1] منع ما يوجب النفرة كعهر الأمّهات والفجور والصغائر الدالّة على الخسّة، ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنّهم جوّزوا إظهار الكفر تقيّة[2] إذا تقرّر هذا، فما نقل عن الأنبياء عليهم السلام مِمّا يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود[3]، وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره[4] إن أمكن، وإلاّ فمحمول على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة، وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة. (وأفضل الأنبياء[5] محمّد عليه السلام) لقوله تعالى:

---

(١) **قوله: [والحقّ... إلخ]** عند الشارح بصدد عصمة الأنبياء قبل الوحي، كأنه ردّ على المعتزلة. ١٢

(٢) **قوله: [تقيّة]** أي: خوفاً؛ لأنّ إظهار الإسلام حينئذ إلقاء النفس في التهلكة، و ردّ بأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة وترك تبليغ الرسالة بالكليّة؛ إذ أولى الأوقات بالتقيّة ابتداع الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف، وأيضاً منقوض بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون عليهما اللعنة مع شدّة خوف الهلاك، كذا في "شرح المقاصد" و"الخيالي". ١٢

(٣) **قوله: [فمردود]** فقد صرّح غير واحد من الأيِمّة بأنّ نسبة الرواة إلى الكذب أو الخطأ أولى من نسبة الأنبياء إلى المعاصي. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [فمصروف عن ظاهره]** أي: بطريق صرف النبسة إلى غيرهم، فإنّ الحمل على ترك الأولى ونحوه صرف عن الظاهر، وفيه توجيه آخر بحمل العامّ على ما عدا الخاصّ المقابل. ١٢ "خيالي".

(٥) **قوله: [أفضل الأنبياء... إلخ]** لا نزاع فيه بل هذا مِمَّا أجمع عليه، وأمّا قوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «لا تفضّلوني على يونس» الحديث، فقال الإمام الشعراني رحمه الله تعالى: هو تواضع منه صلّى الله تعالى عليه وسلّم وإلاّ فهو يعلم أنه أفضل خلق الله تعالى، وذلك ليصحّ له تمام الشكر، فإنّه أشكر خلق الله تعالى لله، ولا يكون ذلك إلاّ بمعرفته كلّ ما أنعم الله به عليه، فافهم، ومعنى الحديث «لا

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّة أُخْرِجَتْ﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية، ولا شكّ أنّ خيريّة الأمّة بحسب كمالهم في الدين، وذلك تابع لكمال نبيّهم الذي يتّبعونه. والاستدلال بقوله عليه السلام: «أنا سيّد ولد آدم ولا فخر(١) لي» ضعيف؛ لأنه لا يدلّ(٢) على كونه أفضل من آدم بل من أولاده. (والملائكة(٣) عباد الله تعالى عاملون بأمره)(٤) على ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[الأنبياء: ٢٧]، و قوله تعالى: ﴿لاَيَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ

تفضّلوني من ذوات أنفسكم لجهلكم بالأمر» وليس معناه لا تفضّلوني مطلقاً، فإنّه من فضله لتفضيل الله تعالى له فقد أصاب. "اليواقيت". ١٢

(١) قوله: [ولا فخر] أي: لا أقول هذا فخراً، ولكن تبليغاً للحقّ. ١٢ "ن"

(٢) قوله: [لأنه لا يدلّ... إلخ] قال العلاّمة الخيالي: وقد يقال: المراد بأولاد آدم عليه السلام في العرف هو نوع الإنسان، وهو المتبادر أيضاً، وفيه ما فيه، وقد يوجه أيضاً بأنّ في أولاده من هو أفضل منه وهو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام على اختلاف الأقوال، والأولى أن يستدلّ بقوله عليه السلام: «أنا أكرم الأوّلين والآخرين عند الله ولا فخر لي». ١٢

(٣) قوله: [والملائكة... إلخ] جمع ملاك على الأصل، كالشمائل جمع شمال، والتاء لتانيث الجمع وهو مقلوب مالك من الألوكة وهي الرسالة؛ لأنهّم وسائط بين الله تعالى وبين الناس فهم رسل الله أو كالرسل إليهم، واختلف العقلاء في حقيقتهم، فذهب أكثر المسلمين إلى أنهّا أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة، وزعم الحكماء أنها جواهر مجرّدة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة، منقسمة إلى قسمين، قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحقّ والتنزّه عن الاشتغال بغيره، وهم العلّيون والملائكة المقرّبون، وقسم يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء، وهم المدبّرات أمراً، قاله القاضي البيضاويّ في تفسيره. ١٢

(٤) قوله: [عاملون بأمره] يريد أنهّم معصومون، وقد اختلف في عصمتهم فالمختار أنهّم معصومون عن كلّ معصية، وقال بعض العلماء: العصمة خاصّة بالمرسلين المقرّبين منهم. ١٢ "ن"

وَلاَ يَسْتَحْسِرُونَ﴾[الأنبياء: ١٩]. (ولا يوصفون بذكورة ولا أنوثة)؛ إذ لم يرد بذلك نقل ولا دلّ عليه عقل، وما زعم عبدة الأصنام أنهّم بنات الله تعالى محال باطل(١) وإفراط في شأنِهم،كما أنّ قول اليهود(٢): إنّ الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر، ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في حالِهم، فإن قيل: أليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة بدليل صحّة استثنائه(٣) منهم، قلنا: لا بل كان من الجنّ ففسق عن أمر ربّه، لكنّه لَمَّا كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيًّا واحداً مغموراً فيما بينهم، صحّ استثناؤه(٤) منهم تغليباً، وأمّا هاروت وماروت(٥) فالأصحّ

---

(١) **قوله: [محال باطل]** ردّه الله بقوله: ﴿لَيُسَمُّونَ الْمَلاَئِكَةَ تَسْمِيَةَ الأُنْثَى وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ﴾[النجم: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلاَئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾[الزخرف: ١٩] وقوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلاَئِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيمًا﴾[الإسراء: ٤٠] إلى غير ذلك من الآيات القرآنيّة. ١٢

(٢) **قوله: [قول اليهود... إلخ]** وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾[البقرة: ٩٨]. ١٢

(٣) **قوله: [بدليل صحّة استثنائه]** إذ الأصل في الاستثناء هو الإتّصال، وأيضاً لولم يندرج في الملائكة لم يتناوله أمرهم بالسجود، فلم يوجد فسقه عن أمر ربّه، وقد يجاب بأنّ أمر الأعلى يتضمّن أمر الأدنى بلا مرية. ١٢ "خيالي".

(٤) **قوله: [صحّ استثنائه... إلخ]** حاصله أنّ إبليس كان من الجنّ لقوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾[الكهف: ٥٠]، وصحّ الاستثناء، وتناوله الأمر بالسجود للغلبة، أي: أنه كان مأموراً مع الملائكة، لكن عبّر عن المجموع بالملائكة تغليباً، كذا يحصل من الحواشي. ١٢

(٥) **قوله: [هاروت وماروت]** هما ملكان نزلا بـ«بابل» قرية بـ«العراق»، اسمان أعجميّان بدلالة منع صرفهما للعلميّة والعجمة. ١٢ "شرح الشفا" للملاّ عليّ القاري.

أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر(١) ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلّة والسهو، وكانا يعظان الناس ويقولان: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ﴾[البقرة: ١٠٢] ولا كفر في تعليم السحر، بل في اعتقاده والعمل به. (ولله تعالى كتب(٢) أنزلها على أنبيائه وبيّن فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده) وكلّها كلام الله تعالى وهو واحد(٣)،

---

(١) **قوله: [لم يصدر عنهما كفر... إلخ]** أمّا الآثار المرويّة في قصّة زهرة، فقد قال القاضي عياض في "الشفا": إنّ هذه الأخبار لم يروى منها شيء لا سقيم و لا صحيح عن رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم، و إنما رويت عن علماء اليهود و النصارى، و كذا قاله البيضاويّ في تفسيره، ولكنّ من علمائنا من صحّحه عن النبيّ، منهم الإمام الغزالي والعلاّمة ابن حجر الهيتمي وقد أخرجه الإمام أحمد بن حنبل عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وقال العلاّمة عليّ القاري في "شرح الشفاء": وقد قيل لهذه القصّة طرق تفيد العلم لصحّتها، فالجواب: الصواب أنّ الكلام في عصمة الملائكة الكرام، وهذان قد خرجا عن صفة الملائكة بإلقاء نعت البشرية من الشهوة النفسيّة عليهما، ابتلاء لهما في القضيّة. ١٢

(٢) **قوله: [ولله تعالى كتب... إلخ]** ذكر أبو معين النسفيّ في عقائده: نزل على شيث بن آدم خمسون صحيفة، وعلى إدريس ثلاثون وعلى إبراهيم عشر و على موسى قبل غرق فرعون عشر، ثُمَّ أنزل عليه «التوراة»، وعلى عيسى «إنجيل» وعلى داود «الزبور» وعلى نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم «القرآن»، وذكر بعضهم على آدم عشر بدل عشر موسى، وقال وهب بن منبّه: على إبراهيم عشرين ولم يذكر عشر موسى، وعدد الكتب على الروايات مائة وأربع، لكنّ الأفضل أن لا يحصر العدد، كما في الأنبياء؛ لأنّ هذه الروايات ليس لها سند قويّ. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [وهو واحد... إلخ]** أي: الكلّ متّحد من حيث إنّه كلام الله تعالى وإن تفاوت من حيثيّة خصوصيّات النظم المقروّ، فعطف التفاوت على التعدّد قريب من العطف التفسيريّ، ولك أن تقول:

وإنما التعدّد والتفاوت في النظم المقروّ المسموع، وبِهذا الاعتبار كان الأفضل هو "القرآن"، ثُمَّ "التوراة" و"الإنجيل" و"الزبور"، كما أنّ القرآن كلام واحد لايتصوّر فيه تفضيل، ثُمَّ باعتبار القراءة و الكتابة يجوز أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث[1]، وحقيقة التفضيل أنّ قراءته أفضل لِمَا أنه أنفع، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر. ثُمَّ الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها[2]. (والمعراج[3] لرسول الله عليه

كلّها كلام الله تعالى، أي: دالّ عليه، فمعنى الوحدة ظاهر، والأوّل أنسب بقوله، كما أنّ القرآن كلام واحد. ١٢"خيالي"

(١) **قوله: [كما ورد في الحديث]** قال النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «إنّ لكلّ شيء قلبا وقلب القرآن يس» رواه الدارمي. وقال صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «إذا زلزلت» تعدل نصف القرآن، و«قل هو الله أحد» تعدل ثُلث قرآن، و﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾[الكافرون: ١] ربع القرآن» رواه الترمذيّ عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنهما. ١٢

(٢) **قوله: [بعض أحكامها]** لا كلّها إلاّ أنّا لا نعمل منها إلاّ بما قصّه الله تعالى ورسوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم. ١٢

(٣) **قوله: [والمعراج... إلخ]** قال العلاّمة عليّ القاري في "شرح الشفا": ذكر النوويّ أنّ معظّم السلف وجمهور المحدّثين والفقهاء على أنّ الإسراء كان بعد البعثة بستّة عشر شهراً، وقال السبكي: الإجماع على أنه كان بـ«مكّة»، والذي نختاره ما قاله شيخنا أبو محمّد الدمياطي أنه قبل الهجرة بسنة، وهو في الربيع الأوّل، انتهى. وروى السيّد جمال الدين المحدّث في "روضة الأحباب" أنه كان في سبعة وعشرين من شهر رجب على وفق ما هم عليه في الحرمين الشريفين من العمل، وقيل: في الربيع الآخر، وقيل: في رمضان، وقيل: في شوال. ١٢

السلام في اليقظة بشخصه(١) إلى السماء، ثُمَّ إلى ما شاء الله تعالى من العلى حقّ) أي: ثابت بالخبر المشهور(٢)، حتى أنّ منكره يكون مبتدعاً وإنكاره وادّعاء استحالته إنما يبتنى على أصول الفلاسفة(٣)، وإلاّ فالخرق والالتيام على السموات جائز(٤)، والأجسام متماثلة يصحّ على كلّ ما يصحّ على الآخر، والله تعالى قادر على الممكنات كلّها، فقوله: «في اليقظة» إشارة إلى الردّ على من زعم أنّ المعراج كان في المنام، على ما روي عن معاوية رضي الله تعالى عنه أنه سئل عن المعراج فقال: كانت رؤيا صالحة، وروي عن عائشة رضي الله عنها أنهّا قالت: ما فقد جسد محمّد عليه السلام ليلة المعراج، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَاجَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾

(١) **قوله: [في اليقظة بشخصه]** قال العلاّمة القاري في "شرح الشفا"، قالوا: كان الإسراء مرّتين، مرّة في نومة ومرّة في يقظة ببدنه صلّى الله تعالى عليه وسلّم، انتهى. ولا يبعد أن يقال: إسراؤه الروحيّ كان مرّات باعتبارات المكاشفات في اليقظات والمنامات، وأمّا إسراءه الجسديّ فمرّة واحدة تحقيقاً لتلك المقامات والحالات مع الزيادة الحاصلة بالكلام والرؤية وسائر الدرجات. ١٢

(٢) **قوله: [ثابت بالخبر المشهور]** ويفهم منه أنّ المعراج من السماء أيضاً مشهور، وما ثبت بطريق الأحاد هو خصوصيّة ما إليه من الجنّة أو غيرها. ١٢"خيالي"

(٣) **قوله: [على أصول الفلاسفة]** من قولهم: إنّ الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام، و وجود كرة النار بين السماء والأرض. ١٢

(٤) **قوله: [جائز]** لأنّ النصوص شاهدة بوقوعه، كقوله تعالى:﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾[الانشقاق: ١] و﴿ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾[الانفطار: ١]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]. ١٢

[الإسراء: ٦٠]. **وأجيب بأنّ المراد الرؤيا بالعين**(١)**، والمعنى ما فقد**(٢) **جسده عن الروح، بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعاً. وقوله: «بشخصه» إشارة إلى الردّ على من زعم أنه كان للروح فقط، ولا يخفى أنّ المعراج في المنام أو بالروح ليس مِمَّا ينكر كلّ الإنكار، والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الإنكار، بل كثير من المسلمين قد ارتدّوا بسبب ذلك وقوله: «إلى السماء» إشارة إلى الردّ على من زعم أنّ المعراج في اليقظة لم يكن**(٣) **إلاّ إلى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب**(٤)**، وقوله:**

---

(١) **قوله: [المراد الرؤيا بالعين... إلخ]** وذلك لأنّ قوله تعالى: ﴿فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾[الإسراء: ٦٠] يؤيّد أنها رؤيا عين وإسراء بجسده الشريف؛ إذ ليس في الحلم فتنة ولا يكذب به أحد؛ لأنّ كلّ أحد يرى مثل ذلك في منامه من الكون في ساعة واحدة في أقطار مختلفة، كذا في "الشفا" وغيره. وقد يجاب أيضاً بأنّ المراد رؤيا هزيمة الكفّار في غزوة بدر، وقيل: هي رؤيا أنه سيدخل مكّة، كذا في "الخيالي" و"الشفا" وشرحه وغيرهما. ١٢

(٢) **قوله: [والمعنى ما فقد... إلخ]** قال الخيالي: والأولى أن يجاب بأنّ المعراج كان مكرّراً مرّة بشخصه، ومرّة بروحه، وقول عائشة رضي الله تعالى عنها حكاية عن الثانية، انتهى، قلت: وذلك لأنّ عائشة رضي الله تعالى عنها على ما قاله القاضي عياض في "الشفا": لم تكن حينئذ زوجه صلّى الله تعالى عليه وسلّم ولا في سنّ من يضبطه، ولعلّها لم تكن ولدت بعد على الخلاف في الإسراء. ١٢

(٣) **قوله: [المعراج في اليقظة لم يكن... إلخ]** وإنما قصدهم الجمع بين الروايات المختلفة، وهذا يشبه قول المعتزلة، كذا في "شرح الشفا" للعلاّمة عليّ القاري. ١٢

(٤) **قوله: [نطق به الكتاب]** وهو قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى﴾[الإسراء: ١]، فجعل إلى المسجد الأقصى غاية الإسراء الذي وقع التعجّب فيه بعظيم القدرة والتمدّح بتشريف النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم به وإظهار الكرامة له، ولو كان الإسراء بجسده إلى زائد على المسجد الأقصى لذكره فيكون أبلغ في المدح. ١٢"شفا"

«ثُمَّ إلى ما شاء الله تعالى» إشارة إلى اختلاف أقوال السلف، فقيل: إلى الجنّة، وقيل: إلى العرش، وقيل: إلى فوق العرش، وقيل: إلى طرف العالم(١). فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى البيت المقدس قطعيّ(٢) ثبت بالكتاب، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور(٣)، و من السماء إلى الجنّة أو إلى العرش أو غير ذلك آحاد، ثُمَّ الصحيح(٤) أنه عليه السلام إنما رأى ربّه بفؤاده لا بعينه. (وكرامات الأولياء حقّ)(٥) والوليّ هو العارف

---

(١) **قوله: [طرف العالم]** أي: نهاية عالم الأجسام التي ليس ورائها مكان ولا هواء بل العدم الصرف. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [قطعيّ]** لأنه ثبت بنصّ قطعيّ الثبوت، مع كونه قطعيّ الدلالة عليه، فمن أنكره فهو كافر. ١٢

(٣) **قوله: [مشهور]** فمن أنكره فهو ضالّ. ١٢

(٤) **قوله: [ثُمَّ الصحيح أنه... إلخ]** هذا يخالف ما قاله الإمام النوويّ في "شرح مسلم" من أنّ الراجح عند أكثر العلماء أنّ رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم رأى ربّه بعيني رأسه ليلة الإسراء لحديث ابن عبّاس وغيره مِمَّا تقدّم، وإثبات هذا لا يأخذونه إلاّ بالسَماع من رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم، هذا مِمَّا لا ينبغي أن يشكّ فيه، ويمكن الجمع بين القولين بأن يقال: إنّ الله تعالى جعل بصره في فؤاده أو خلق لفؤاده بصرا حتى رأى ربّه رؤية صحيحة، كما قال المحدّث عبد الحقّ الدهلويّ قدّس سرّه بعد ذكر هذا التوجيه: گويند بچشم دل ديديا بچشم سرديد بر دو يك معنى دارد وايس معنى بجهت آں گفتيم كه مذہب ابن عباس ديدن ببصرست، وديدن بدل مذہب ديگران ست، "أشعّة اللمعات". ١٢

(٥) **قوله: [حقّ]** أي: ثابت بالكتاب والسنّة ولا عبرة بمخالفة المعتزلة و أهل البدعة في إنكار الكرامة، والفرق بينهما أنّ المعجزة أمر خارق للعادة، كإحياء ميّت وإعدام جبل على وفق التحدّي، وهو دعوى الرسالة فخرج غير الخارق كطلوع الشمس من مشرقها كلّ يوم، والخارق على خلافه بأن يدّعي نطق طفل بتصديقه فنطق بتكذيبه، كما وقع للدجال، والكرامة خارق للعادة إلاّ أنها غير مقرونة بالتحدّي وهو كرامة للوليّ وعلامة لصدق النبيّ، فإنّ كرامة التابع كرامة المتبوع، قاله العلاّمة عليّ القاري في "شرح الفقه الأكبر". ١٢

بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن(١)، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذّات والشهوات(٢)، وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله، غير مقارن لدعوى النبوّة، فما لا يكون مقروناً(٣) بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً(٤)، وما يكون مقروناً بدعوى النبوّة يكون معجزة. والدليل على حقّيّة الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن إنكاره خصوصاً الأمر المشترك، وإن كانت التفاصيل آحاداً، وأيضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم(٥) ومن

---

(١) **قوله: [حسب ما يمكن]** أي: بقدر الإمكان. ١٢

(٢) **قوله: [والشهوات]** أراد المباحات، وأمّا الاجتناب عن كلّ ما يلذّ ويشتهي فليس من الطريقة المحمّدية، بل من فعل رهبان النصارى والهنود، وقد صحّ النهي عنه في الأحاديث. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [فما لا يكون مقروناً... إلخ]** مثل إبليس في طيّ الأرض له، حتى يوسوس من في الشرق والغرب، وفرعون حيث كان يأمر النيل بأن يجري على وفق حكمه كما أشار إليه سبحانه حكاية عنه بقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي﴾[الزخرف: ٥١]، وحيث حكي أنه إذا أراد بصعد قصره وينزل عنه راكباً، كان يطول قدما فرسه ويقصران على وفق غرضه. ١٢ "شرح الفقه الأكبر".

(٤) **قوله: [يكون استدراجاً]** إن وافق غرضه وإلاّ يسمّى إهانة، كما روي أنه مسيلمة الكذّاب دعا الأعور أن يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء، و قد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصاً لهم عن المحن والمكاره ويسمّى معونة. ١٢ "خيالي"

(٥) **قوله: [بظهورها من مريم]** كما قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[آل عمران: ٣٧]. ١٢

صاحب سليمان عليه السلام[١]**، وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة**[٢] **إلى إثبات الجواز، ثُمَّ أورد كلاماً يشير إلى تفسير الكرامة وإلى تفصيل بعض جزئيّاته المستبعدة جدّاً، فقال: (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للوليّ من قطع المسافة البعيدة في المدّة القليلة) كإتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الأشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة. (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة) كما في حقّ مريم**[٣]**، فإنّه قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَامَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾**[آل عمران: ٣٧]. **(والمشي على الماء) كما نقل عن كثير من الأولياء. (والطيران في الهواء) كما**

---

(١) **قوله: [صاحب سليمان عليه السلام]** وهو آصف بن برخيا من وزرائه، إذا أحضر سرير بلقيس قبل ارتداد الطرف، كما قال الله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾[النمل: ٤٠] .الآية. ١٢

(٢) **قوله: [لا حاجة... إلخ]** كما ذهب إليه صاحب "المواقف"؛ وذلك لأنّ وقوع الشيء مستلزم لإمكانه، فأدلّة الوجود أدلّة الإمكان. ١٢

(٣) **قوله: [كما في حقّ مريم... إلخ]** وأمّا ما قيل من أنّ الأوّل إرهاص لنبوّة عيسى عليه السلام أو معجزة لزكريّا عليه السلام، والثاني معجزة لسليمان عليه السلام فمدفوع، بأنّا لا ندّعي إلاّ جواز الخوارق لبعض الصالحين غير مقرون بدعوى النبوّة ولا يضرّنا تسميته إرهاصاً أو معجزة لنبيّ هو من أمّته سابقاً أو لاحقاً، وسياق القصص يدلّ على أنه لم يكن هناك دعوى النبوّة، بل ولم يكن لزكريّا عليه االسلام علم بتلك القضيّة وإلاّ لَمَّا سئل عن الكيفيّة، والحاصل أنّ الأمر لخارق العادة هو بالنسبة إلى النبيّ معجزة سواء ظهر من قبله أو من قبل أمّته، وبالنسبة إلى الوليّ كرامة، ملخّصاً "شرح الفقه الأكبر". ١٢

نقل عن جعفر بن أبي طالب[1] ولقمان السرخسيّ وغيرهما. (وكلام الجماد والعجماء)، أمّا كلام الجماد فكما روي أنه كان بين يدي سليمان وأبي الدرداء رضي الله تعالى عنهما قصعة فسبّحت وسمعا تسبيحها، وأمّا كلام العجماء فكتكلّم الكلب لأصحاب الكهف، وكما روي أنّ النبيّ عليه السلام قال: «بينما[2] رجل يسوق بقرة قد حمل عليها إذا التفتت البقرة إليه وقالت: إنيّ لم أخلق لهذا و إنما خلقت للحرث، فقال الناس[3]: سبحان الله تتكلّم البقرة ، فقال النبيّ عليه السلام: «آمنت بهذا»[4]. (واندفاع المتوجّه من البلاء و كفاية المهمّ عن الأعداء وغير ذلك من الأشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه[5] وهو على المنبر في «المدينة»، جيشه بـ«نهاوند»،

---

(١) **قوله: [كما نقل عن جعفر بن أبي طالب]** روى الترمذيّ عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، قال: «قال رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم: رأيت جعفر يطير في الجنّة مع الملائكة»، وفيه أنّ الكلام في الكرامة حال الحياة لابعد الممات، فالطيران بعد الموت خارج عن البحث. ١٢

(٢) **قوله: [بينما]** قال العلاّمة الخيالي: اعلم أنّ «بينا» بألف الإشباع و«بينما» بما المزيدة من الظروف الزمانيّة اللازمة الإضافة إلى الجملة الاسميّة، وفيهما معنى المجازات، فلا بدّ لهما من جواب، فإن تجرّد عن كلمتي المفاجاة فهو العامل وإلاّ فالعامل معنى المفاجاة في تينك الكلمتين. ١٢

(٣) **قوله: [فقال الناس... إلخ]** أي: عند حكاية النبيّ عليه السلام هذه القصّة التي سمعها من الملك، قال الناس متعجّباً: «بقرة تكلّم». ١٢

(٤) **قوله: [أمنت بهذا]** أي: بما سمعته من الملك من تكلّم البقرة، وهذا الحديث قد أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، وفيه فإنيّ أومن بذلك وأبوبكر وعمر. ١٢

(٥) **قوله: [رؤية عمر رضي الله عنه... إلخ]** عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: وجه عمر جيشاً ورأسّ عليهم رجلاً يدّعى «سارية»، فبينما عمر رضي الله تعالى عنه يخطب جعل ينادي: «يا سارية الجبل»

حتى قال لأمير جيشه: «يا سارية الجبل الجبل»، تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدوّ هناك، وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكشرب خالد السمّ من غير تضرّر به، وكجريان النيل[1] بكتاب عمر رضي الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن يحصى، ولَمَّا استدلّ المعتزلة المنكرة لكرامة الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة، فلم يتميّز النبيّ

ثلاثاً، ثُمَّ قدم رسول الجيش فسأله عمر، فقال: يا أمير المؤمنين هزمنا فبينما نحن كذلك إذا سمعنا صوتاً ينادي: «يا سارية الجبل» ثلاثاً، فأسندنا ظهورنا إلى الجبل، فهزمهم الله. قال: قيل لعمر إنّك تصيح بذلك، وذلك الجبل الذي كان سارية عنده بـ«نهاوند» من أرض العجم، ذكره العلاّمة ابن حجر الهيتميّ في "الصواعق المحرقة" في فصل كراماته رضي الله عنه. ١٢

(١) **قوله: [كجريان النيل]** عن قيس بن الحجّاج، قال: لَمَّا فتحت «مصر» أتى عمرو بن العاص حين دخل يوم من أشهر العجم، فقالوا: «أيّها الأمير إنّ لِنيلنا هذا سنّة لا يجري إلاّ بها»، قال: «وما ذاك ؟» قالوا: «إذا كان إحدى عشرة ليلة، تخلو من هذا الشهر عمدنا إلى جارية بكر بين أبويها فأرضينا أبويها وجعلنا عليها من الثياب والحلي أفضل ما يكون، ثُمَّ ألقيناها في هذا النيل»، فقال لهم عمرو: «إنّ هذا لا يكون في الإسلام أبداً و إنّ الإسلام يهدم ما كان قبله»، فأقاموا والنيل لا يجري قليلاً و لا كثيراً، حتى همّوا بالجلاء، فلَمَّا رأى ذالك عمرو كتب إلى عمر بذلك، فكتب له: «أن قد أصبت بالذي فعلت وأنّ الإسلام يهدم ما كان قبله»، وبعث بطاقة في داخل كتابه، وكتب إلى عمرو: «إنيّ قد بعثت إليك بطاقة في داخل كتابي، فألقها في النيل، فلَمَّا قدم كتاب عمر إلى عمرو بن العاص أخذ البطاقة ففتحها فإذا فيها: «من عبد الله عمر، أمير المؤمنين إلى نيل مصر، أمّا بعد! فإن كنت تجري من قبلك فلا تجر، وإن كان الله يجريك فاسأل الله الواحد القهّار أن يجريك»، فألقى البطاقة عمرو في النيل قبل الصليب بيوم، فأصبحوا وقد أجراه الله ستّة عشر ذراعاً في ليلة واحدة، فقطع الله تلك السنّة عن أهل مصر إلى اليوم، ذكره في "الصواعق المحرقة" في فصل كراماته رضي الله تعالى عنه. ١٢

من غير النبيّ أشار إلى الجواب بقوله[1]: (ويكون ذلك) أي: ظهور خوارق العادات من الوليّ الذي هو من آحاد الأمّة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمّته؛ لأنه يظهر بها) أي: بتلك الكرامة (أنه وليّ ولن يكون وليّاً إلاّ وأن يكون محقًّا في ديانته، وديانته الإقرار) بالقلب واللسان (برسالة رسوله) مع الطاعة له في أوامره ونواهيه، حتى لو ادّعى هذا الوليّ الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليّاً ولم يظهر ذلك على يده، والحاصل أنّ الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبيّ عليه السلام معجزة سواء ظهر من قبله أو من قبل آحاد أمّته[2]، وبالنسبة إلى الوليّ كرامة لخلوّه عن دعوى نبوّة من ظهر ذلك من قبله، فالنبيّ لا بدّ من علمه بكونه نبيّاً، ومن قصده إظهار خوارق العادات، ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات بخلاف الوليّ[3]. (وأفضل البشر بعد نبيّنا) والأحسن..........

---

(١) **قوله: [أشار إلى الجواب بقوله... إلخ]** وحاصله أنّ الاشتباه عند إدّعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه؛ لأنه متديّن ومقرّ برسالة رسوله عليه السلام، وعند عدم الادّعاء لا اشتباه؛ لأنه كرامة له ومعجزة لرسوله، وقد سبق في صدر الكتاب أنّ عدّ الكرامة معجزة إنما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقّيّة دعوى النبوّة فتذكّر. ١٢"خيالي"

(٢) **قوله: [من قبل آحاد أمّته]** لدلالته على صدق نبوّته وحقّيّة رسالته، فبهذا الاعتبار جعل معجزة له، وإلاّ فحقيقة المعجزة أن تكون مقارنة للتحدّي على يد المدّعي. ١٢ "شرح الفقه الأكبر".

(٣) **قوله: [بخلاف الوليّ]** فإنّه قد لا يعرف ولايته، بل ربمّا اعتقد أنه من شرار الناس هضماً لنفسه، وأيضاً لا يلزمه إظهار الخوارق قصداً، بل نهى كبار مشايخ الطريقة عن ذلك، مخافة أن يؤدّي إلى الإعجاب، اللّهمّ إلاّ إذا اشتدّت الحاجة. ١٢ "ن"

أن يقال[1]**: بعد الأنبياء، لكنّه أراد البعديّة الزمانيّة**[2]**، وليس بعد نبيّنا نبيّ، ومع ذلك لا بدّ من تخصيص**[3] **عيسى عليه السلام؛ إذ لو أريد كلّ بشر يوجد بعد نبيّنا انتقض بعيسى عليه السلام، ولو أريد كلّ بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة، ولو أريد كلّ بشر هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين**[4] **ومن بعدهم، ولو أريد كلّ بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام. (أبو بكرن الصديق) الذي صدّق النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في النبوّة من غير تلعثم وفي المعراج**[5] **بلا تردّد. (ثُمَّ عمر الفاروق) الذي فرّق بين الحقّ والباطل في القضايا**

---

(١) **قوله: [والأحسن أن يقال... إلخ]** لئلاّ يلزم فضل الخلفاء على الأنبياء، وإنما لم يقل: «والواجب» لإمكان حكم البعديّة على الزمانيّة كما ذكره. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [البعديّة الزمانيّة]** يرد عليه أنه إن أريد بعد موت نبيّنا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه السلام، وإن أريد بعد بعثة نبيّنا ينبغي أن يخصّ النبيّ عليه السلام، وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الأمم .١٢"خيالي"

(٣) **قوله: [لا بدّ من تخصيص... إلخ]** و ذالك لأنه قد ثبت أنّ عيسى عليه السلام حيّ فوق السماء الرابعة، و ينظر في قرب القيامة من المنارة الشرقيّة في دمشق «الشام». ١٢

(٤) **قوله: [على التابعين]** أي: لا يفيد التفضيل الصريح، وإلاّ ففضل الصحابة على التابعين معلوم، والأفضل من الأفضل أفضل، فبهذه القاعدة علم فضله على التابعين أيضاً. ١٢

(٥) **قوله: [وفي المعراج... إلخ]** أخرج الحاكم في "المستدرك" عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «جاء المشركون إلى أبي بكر، فقالوا: هل لك إلى صاحبك يزعم أنه أسري به الليلة إلى بيت المقدس، قال: أَوَ قال ذلك ؟ قالوا: نعم، فقال: لقد صدق إنيّ لأصدّقه بأبعد من ذلك بخبر السماء غدوة و روحة»، فلذلك سمّي «الصديق»، ذكره الإمام السيوطيّ في "تاريخ الخلفاء". ١٢

والخصومات. (ثُمَّ عثمان ذو النورين)؛ لأنّ النبيّ عليه السلام زوّجه رقيّة، ولَمَّا ماتت رقية زوّجه أمّ كلثوم، ولَمَّا ماتت قال: «لو كانت عندي ثالثة لزوّجتكها»، (ثُمَّ عليّ المرتضى)[1] من عباد الله وخلص أصحاب رسول الله، على هذا وجدنا السلف[2]، والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لَمَّا حكموا بذلك، وأمّا نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة، ولم نجد هذه المسألة مِمَّا يتعلّق به شيء من الأعمال[3] أو يكون التوقّف فيه مخلاً بشيء من الواجبات الدينيّة[4]، والسلف[5] كانوا متوقّفين في تفضيل عثمان، حيث جعلوا من علامات السنّة والجماعة تفضيل الشيخين، ومحبّة الختنين، والانصاف أنه إن أريد بالأفضليّة كثرة الثواب فللتوقّف جهة[6]، وإن أريد

---

(١) **قوله: [المرتضى]** الذي ارتضاه الله تعالى ورسوله في أمر الدين والدنيا. ١٢

(٢) **قوله: [وجدنا السلف]** أي: أكثر أهل السنّة، وقد ذهب البعض إلى تفضيل عليّ على عثمان، والبعض الآخر إلى التوقّف فيما بينهما. ١٢ "خيالي"

(٣) **قوله: [شيء من الأعمال]** حتى يحتاج لوجوب العمل به إلى دليل قطعيّ، بل يكفي فيه مجرّد الظنّ. ١٢

(٤) **قوله: [من الواجبات الدينيّة]** وذلك لأنّ الإمام لا يجب له أن يكون أفضل أهل زمانه، فلا يضرّ التوقّف فيه بشيء من واجبات الشرع. ١٢

(٥) **قوله: [والسلف... إلخ]** أي: بعض السلف لئلاّ يلزم التنافي بينه وبين ما تقدّم من كلام الشارح: «على هذا وجدنا السلف» وعدم اللزوم؛ لأنّ المراد من الأوّل أكثر السلف. ١٢

(٦) **قوله: [فللتوقّف جهة]** لأنّ قرب الدرجة وكثرة الثواب أمر لايعلم إلاّ بالإخبار من الله تعالى ورسوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم، والأخبار متعارضة، وأمّا كثرة الفضائل فممّا يعلم بتتبّع الأحوال، وقد تواتر في حقّ عليّ رضي الله تعالى عنه ما يدلّ على جموم مناقبه ووفور فضائله واتّصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات. ١٢ "خيالي"

كثرة ما يعدّه ذوو العقول من الفضائل فلا[1]**. (وخلافتهم) أي: نيابتهم عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافّة الأمم الاتّباع (على هذا الترتيب**[2] **أيضاً). يعني: أنّ الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لأبي بكر، ثُمَّ لعمر ثُمَّ لعثمان ثُمَّ لعليّ رضي الله عنهم؛ وذلك لأنّ الصحابة قد اجتمعوا يوم توفيّ رسول الله عليه السلام في سقيفة بني ساعدة**[3]**، واستقرّ رأيهم بعد المشاورة والمنازعة**[4] **على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وأجمعوا على**

---

(١) **قوله: [فلا]** أي: ليس للتوقّف جهة، بل يجب أن يجزم بأفضليّة عليّ رضي الله تعالى عنه؛ لأنّ فضائل عليّ كثيرة جدًّا، من الكمالات العلميّة والجهاد والاجتهاد في الطاعة والبلاغة في المواعظ وكثرة ورود الأحاديث في مناقبه وظهور الخوارق عنه وشجاعته وغيرها من الفضائل، كذا يحصل من الشروح. ١٢

(٢) **قوله: [على هذا الترتيب]** أي: ترتيب الأفضليّة. ١٢

(٣) **قوله: [سقيفة بني ساعدة]** السقيفة الصفة على وزن «سفينة»، وهي الموضع المسقف الذي لا جدار له في جانب أو أكثر، بمعنى: المفعول من «سقفت البيت»، وبنو ساعدة قوم من الأنصار، وإنما اجتمعوا لنصب الخليفة حفظاً لدين الإسلام ومخافة اختلال النظام لقلّة المؤمنين وكثرة الكافرين. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [والمنازعة... إلخ]** بين المهاجرين والأنصار، فقال الأنصار للمهاجرين: «منّا أمير و منكم أمير»، فقال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه: «يا معشر الأنصار أ لستم تعلمون أنّ رسول الله قد أمر أبا بكر أن يؤمّ الناس، فأيّكم تطيّب نفسه أن يتقدّم أبا بكر؟»، فقالت الأنصار: «نعوذ بالله أن نتقدّم أبا بكر»، واحتجّ أبوبكر رضي الله تعالى عنه عليهم بقوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «الأيّمة من قريش»، فاستقرّ رأي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة على خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه، وأجمعوا على ذلك وبايعوه، كذا في "تاريخ الخلفاء" و"شرح العضدية". ١٢

ذلك، وبايعه عليّ رضي الله عنه على رؤس الأشهاد بعد توقّف[١] كان منه، ولو لم تكن الخلافة حقّاً له لَمَا اتّفق عليه[٢] الصحابة، ولنازعه عليّ كما نازع معاوية، ولاحتجّ عليهم[٣] لو كان في حقّه نص[٤]، كما زعمت الشيعة، وكيف يتصوّر في حقّ أصحاب رسول الله عليه السلام الاتّفاق على الباطل وترك العمل بالنصّ الوارد، ثُمَّ إنّ أبا بكر رضي الله عنه لَمَّا يئس من حياته دعا عثمان[٥] رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه، فلَمَّا

---

(١) **قوله: [بعد توقّف... إلخ]** واختلف في سببه، فقيل: إنّه كان مشغولاً بخدمة فاطمة رضي الله تعالى عنها، فإنها لم تزل مريضة بعد وفاة رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم حزناً عليه، وقيل: إنّه كان لم يرض بتأخيره عن المشاورة، ويؤيّده ما ذكره الإمام السيوطيّ في "تاريخ الخلفاء" من قول عليّ رضي الله تعالى عنه ونصّه: «ما غضبنا إلاّ لأنّا أخّرنا عن المشورة وأنّا نرى أبا بكر أحقّ الناس بها، إنه لصاحب الغار، وإنّا لنعرف شرفه وخيره، ولقد أمره رسول الله عليه الصلاة والسلام بالصلاة بالناس وهو حيّ. ١٢

(٢) لَمَّا اتّفق عليه... إلخ: لأنّ إجماع الأمّة سيّما إجماع الصحابة على الباطل محال لقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمّتي على الضلالة». ١٢

(٣) **قوله: [ولاحتجّ عليهم... إلخ]** كما احتجّ أبوبكر رضي الله تعالى عنه على الأنصار بقوله عليه السلام: «الأيّمة من قريش»، مع كونه خبراً واحداً، فأطاعوه وتركوا الإمامة، كذا في "شرح المواقف". ١٢

(٤) **قوله: [لوكان في حقّه نصّ]** أي: عدم النصّ الجليّ معلوم قطعاً لأنه لو وجد لتواتر، ولم يمكن ستره عادة؛ إذ هو مِمَّا يتوفّر الدواعي إلى نقله. ١٢ "شرح المواقف".

(٥) **قوله: [دعا عثمان... إلخ]** يظهر من "تاريخ الخلفاء" أنّ أبابكر رضي الله عنه لَمَّا ثقل دعا عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفّان وسعيد بن زيد وأسيد بن الحضير وغيرهم من المهاجرين

كتب ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعليّ، فقال: بايعنا لمن فيها وإن كان عمر[1] رضي الله عنه، وبالجملة وقع الاتّفاق على خلافته، ثُمَّ استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستّة: عثمان وعليّ وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، ثُمَّ فوّض الأمر خمستهم إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه، فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره وصلوا معه الجمع والأعياد[2]، فكان إجماعاً، ثُمَّ استشهد وترك الأمر مهملاً[3]، فأجمع كبار المهاجرين والأنصار على عليّ رضي الله عنه، والتمسوا منه قبول الخلافة، وبايعوه لِما كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة، وما وقع من المخالفات والمحاربات لَم يكن من نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد، وما وقع من

والأنصار رضي الله عنهم، وشاورهم في عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، فقالوا: «ليس فينا مثله»، فأملى على عثمان رضي الله تعالى عنه كتاب عهد الخلافة لعمر رضي الله عنه. ١٢

(١) **قوله: [وإن كان عمر]** لعلّه من سهو بعض الرواة؛ لأنه قد ثبت عن يسار بن حمزة أنه قال: لَمَّا ثقل أبوبكر أشرف على الناس من كوّة، فقال: أيّها الناس إنيّ قد عهدت عهداً أفترضون به، فقال الناس: رضينا ياخليفة رسول الله، فقام عليّ فقال لا نرضى إلاّ أن يكون عمر، قال: فإنّه عمر رضي الله تعالى عنه، ذكره في "تاريخ الخلفاء". ١٢

(٢) **قوله: [الجمع والأعياد]** مع أنّ صلاة الجمعة والعيدين لا تجوز إلاّ خلف خليفة الإسلام أو مأذونه، فكان إجماعاً. ١٢

(٣) **قوله: [مهملاً]** أي لم يسلّم الخلافة إلى أحد. ١٢

الاختلاف بين الشيعة وأهل السنّة في هذه المسألة، وادّعاء كلّ من الفريقين النصّ في باب الإمامة، وإيراد الأسولة والأجوبة من الجانبين فمذكور في المطوّلات. (والخلافة ثلاثون سنة ثُمَّ بعدها ملك وإمارة) لقوله عليه السلام: «الخلاقة بعدي ثلاثون سنة ثُمَّ يصير بعدها ملكاً عضوضاً». وقد استشهد عليّ رضي الله عنه على رأس ثلاثين سنة(١) من وفاة رسول الله عليه السلام، فمعاوية ومن بعده لايكونون خلفاء بل ملوكاً وأمراء، وهذا(٢) مشكل؛ لأنّ أهل الحلّ والعقد من الأمّة قد كانوا متّفقين على خلافة الخلفاء العبّاسيّة، وبعض المروانيّة كعمر بن عبد العزيز مثلاً، ولعلّ المراد أنّ الخلافة الكاملة التي لا يشوبُها شيء من المخالفة، وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة، وبعدها قد تكون وقد لا تكون، ثُمَّ الإجماع على أنّ نصب الإمام(٣)

---

(١) **قوله: [على رأس ثلاثين سنة... إلخ]** قال في "النبراس": هذا تقريب، والتحقيق أنه كان بعد عليّ رضي الله تعالى عنه نحو ستّة أشهر باقية من ثلثين سنة، وهي مدّة خلافة الحسن بن عليّ رضي الله تعالى عنهما، وكان كمال ثلاثين عند تسليم الحسن رضي الله تعالى عنه الخلافة إلى معاوية رضي الله تعالى عنه، وذكر بعضهم أنّ خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه سنتان وثلاثة أشهر، وعمر رضي الله تعالى عنه عشر سنين و ستّة أشهر، وعثمان رضي الله تعالى عنه اثنتا عشرة سنة إلاّ عدّة أيّام، وعليّ رضي الله تعالى عنه أربع سنين وتسعة أشهر. ١٢

(٢) **قوله: [وهذا]** أي: انتهاء الخلافة على رأس ثلاثين عامًّا. ١٢

(٣) **قوله: [نصب الإمام... إلخ]** قال في "شرح العقائد العضدية": اعلم أنّ مسئلة الإمامة ليست من الأصول التي يجب على كلّ مكلّف معرفتها عند أهل السنّة والجماعة، لكن لَمَّا جعلها الشيعة من الأصول وزعموا فيها أموراً مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلّمين بإيرادها في ذيل النبوّات حفظاً لعقائد عامّة المسلمين عن الخطأ والخلل، وصوناً لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل. ١٢

واجب[١]، وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله[٢] تعالى أو على الخلق بدليل سمعيّ[٣] أو عقليّ[٤]. والمذهب[٥] أنه يجب على الخلق سمعاً، لقوله عليه السلام: «من مات ولَم يعرف[٦] إمام زمانه فقد مات ميتة جاهليّة»؛ ولأنّ الأمّة قد جعلوا أهمّ المهمّات بعد وفاة النبيّ عليه السلام نصب الإمام حتى قدّموه[٧] على الدفن، وكذا بعد موت كلّ إمام؛ ولأنّ كثيراً من الواجبات

---

(١) **قوله:** [**واجب**] أمّا مخالفة الخوارج ونحوهم في الوجوب فلا يعتدّ بها؛ لأنّ مخالفتهم كسائر المبتدعة لا تقدح في الإجماع، ولا تخلّ لِمَا يفيده من القطع بالحكم المجمع عليه. ١٢ "الصواعق المحرقة".

(٢) **قوله:** [**يجب على الله**] وبه قالت الإماميّة والإسماعيليّة، إلاّ أنّ الإماميّة أوجبوه عليه لحفظ قوانين الشريعة عن التغيّر بالزيادة والنقصان، والإسماعيليّة أوجبوه ليكون معترفاً بالله وصفاته؛ إذ لا بدّ عندهم في معرفته تعالى من معلّم، كذا في "المواقف". ١٢

(٣) **قوله:** [**على الخلق بدليل سمعيّ**] هذا عندنا أهل السنّة والجماعة. ١٢

(٤) **قوله:** [**أو عقليّ**] هذا مذهب المعتزلة والزيديّة ،كما في "المواقف". ١٢

(٥) **قوله:** [**والمذهب**] أي: مذهب أهل السنّة. ١٢

(٦) **قوله:** [**ولم يعرف... إلخ**] فإنّ وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول، وهذه الأدلّة لمطلق الوجوب، وأمّا أنه لا يجب علينا عقلاً، ولا على الله تعالى أصلاً، فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى، والحسنِ والقبح العقليين، وأيضاً لو وجب على الله تعالى لِمَّا خلا الزمان عن الإمام، قاله العلاّمة الخيالي. ١٢

(٧) **قوله:** [**حتى قدّموه... إلخ**] قال في "الصواعق": لمَّا توفّي رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم قام أبوبكر خطيباً، فقال: أيّها الناس من كان يعبد محمّداً، فإنّ محمّداً قد مات ومن كان يعبد الله، فإنّ الله حيّ لا يموت، لا بدّ لهذا الأمر ممّن يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم، فقالوا: «صدقت ننظر فيه». ١٢

الشرعيّة يتوقّف عليه[1] كما أشار إليه بقوله: (والمسلمون لا بدّ لهم من إمام[2] يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسدّ ثغورهم[3]، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلّبة[4] والمتلصّصة وقطّاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاّها آحاد الأمّة، فإن قيل: لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كلّ ناحية؟ ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامّة؟ قلنا: لأنه يؤدّي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلاف أمر الدين والدنيا، كما نشاهد في زماننا هذا، فإن قيل: فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامّة إماماً كان أو غير إمام، فإنّ انتظام الأمر[5] يحصل

---

(١) **قوله: [يتوقّف عليه]** على نصب الإمام، وقد تقرّر في أصول الفقه: أنّ ما يتوقّف عليه الواجب فهو واجب. ١٢

(٢) **قوله: [من إمام... إلخ]** قال في "شرح المواقف": الإمامة تثبت بالنصّ من الرسول، ومن الإمام السابق بالإجماع، وتثبت أيضاً ببيعة أهل الحلّ والعقد عند أهل السنّة والجماعة والمعتزلة والصالحيّة من الزيديّة، خلافاً للشيعة أي: أكثرهم قالوا: لا طريق إلاّ بالنصّ. ١٢

(٣) **قوله: [وسدّ ثغورهم]** «السدّ» المنع «الثغور» بالضمّ جمع ثغر، أي: أطراف دار الإسلام الملاصقة بدار الحرب، أراد بسدّها حفظها بالحصون والجيوش لمنع الكفّار. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [المتغلّبة]** أي: الغالبين بلا حقّ من الظلمة والغاصبين. ١٢ "ن"

(٥) **قوله: [فإنّ انتظام الأمر... إلخ]** حاصله منع توقّف دفع الفتن على وجود شرائط الإمامة في الملك العامّ. ١٢"نظم"

بذلك كما في عهد الأتراك، قلنا: نعم يحصل بعض النظام في أمر الدنيا[1] ولكن يختلّ أمر الدين[2]، وهو الأمر المقصود[3] الأهمّ والعمدة العظمى، فإن قيل: فعلى ما ذكر من أنّ مدّة الخلافة ثلاثون سنة، يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الإمام فيعصي الأمّة[4] كلّهم وتكون ميتتهم ميتة جاهليّة، قلنا: قد سبق أنّ المراد الخلافة الكاملة[5]، ولو سلّم فلعلّ دور الخلافة تنقضي دون دور الإمامة، بناء على أنّ الإمام أعمّ، لكنّ هذا الاصطلاح مِمَّا لم نجده من القوم، بل من الشيعة[6] من يزعم أنّ الخليفة أعمّ[7]، ولهذا يقولون بخلافة الأيِمّة الثلاثة دون إمامتهم، وأمّا بعد الخلفاء

---

(١) **قوله: [أمر الدنيا]** كدفع قطّاع الطريق والسارقين والمتغلّبين. ١٢

(٢) **قوله: [أمر الدين]** لأنه إن لم يكن مستجمعاً لشرائط الإمامة لا يتمكّن من تنفيذ أحكام الشرع سيّما إن كان جاهلاً. ١٢

(٣) **قوله: [وهو الأمر المقصود... إلخ]** محصله أنّ الإمام ليس عبارة عن السلطان فقط؛ إذ به نظام المعاش، والإمام من به نظام المعاش والمعاد، بل هو أهمّ الأمور بنصبه؛ لأنه نائب النبيّ في إشاعة التشريع وإعلاء كلمة الله. ١٢"نظم"

(٤) **قوله: [فيعصي الأمّة كلّهم]** لأنّ ترك الواجب معصية، والمعصية ضلالة، والأمّة لا تجمع على الضلالة. وقد يجاب بأنه إنما يلزم المعصية لو تركوه من قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا إشكال. ١٢ "خيالي".

(٥) **قوله: [الخلافة الكاملة]** الخلافة المطلقة، فإنها لا حدّ لها. ١٢

(٦) **قوله: [من الشيعة]** من يزعم على عكس هذا الاصطلاح. ١٢

(٧) **قوله: [الخليفة أعمّ]** فإنّ الخليفة عندهم السلطان عادلاً كان أو ظالِماً، والإمام أحد الأيِمّة الإثنى عشر. ١٢ "ن"

العبّاسيّة فالأمر مشكل[١]. (ثُمَّ ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً) ليرجع إليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الإمام، (لامختفياً) من أعين الناس خوفاً من الأعداء، وما للظلمة من الاستيلاء، (ولا منتظراً) خروجه عند صلاح الزمان، وانقطاع مواد الشرّ والفساد، وانحلال نظام أهل الظلم والعناد، لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الإماميّة[٢] منهم، أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عليّ رضي الله عنه[٣]، ثُمَّ ابنه الحسن،

---

(١) **قوله: [فالأمر مشكل]** إذ ليس بعدهم خلافة لا كاملة لانقضاء ثلاثين سنة، ولا ناقصة؛ إذ لم يوجد بعدهم قرشيّ يكون له الرياسة العامّة على بلاد الإسلام، ونصب غير القرشيّ لا يجوز، فيلزم أن تعصي الأمّة كلّها بترك نصب الإمام، وأجيب بأنّهم لم يتركوه عن اختيار بل عن اضطرار، والوعيد على الترك الاختياريّ، فلا إشكال. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [الإماميّة]** هم الذين قالوا بالنصّ الجليّ على إمامة عليّ رضي الله تعالى عنه، وكفّروا الصحابة وهم الذين خرجوا على عليّ رضي الله تعالى عنه عند التحكيم وكفّروه وهم اثنا عشرة ألف رجل، كانوا أهل صلاة وصوم، وفيهم قال النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يتجاوز إيمانهم تراقيهم»، قاله السيّد السند في "التعريفات". ١٢

(٣) **قوله: [عليّ رضي الله عنه]** قال في "شرح العقائد العضدية": لَمَّا استشهد عثمان رضي الله عنه اجتمع كبّار المهاجرين والأنصار رضي الله تعالى عنهم بعد ثلاثة أيّام أو خمسة من موت عثمان رضي الله تعالى عنه على عليّ كرّم الله وجهه، والتمسوا منه قبول الخلافة، فقبِل بعد مدافعة طويلة، وامتناع كثير، فبايعوه فصارت خلافته إجماعاً من أهل الحلّ والعقد، فقام بأمر الخلافة واستشهد على رأس الثالثين من وفاة رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم، وقيل: إنّ الثلاثين لا تتمّ إلاّ بخلافة أمير المؤمنين حسن بن عليّ رضي الله تعالى عنها ستّة أشهر بعد وفاة عليّ كرّم الله تعالى وجهه الكريم. ١٢

ثُمَّ أخوه الحسين، ثُمَّ ابنه عليّ زين العابدين، ثُمَّ ابنه محمّد الباقر(١)، ثُمَّ ابنه جعفر الصادق، ثُمَّ ابنه موسى الكاظم، ثُمَّ ابنه عليّ رضا،ثُمَّ ابنه محمّد التقيّ، ثُمَّ ابنه عليّ النقيّ، ثُمَّ ابنه الحسن العسكريّ، ثُمَّ ابنه محمّد القاسم المنتظر المهديّ، وقد اختفى خوفاً من أعدائه، وسيظهر فيملأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيام حيوته كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما(٢)، وأنت خبير(٣) بأنّ اختفاء الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام، وأنّ خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلاّ الاسم، بل غاية الأمر أن يوجب اختفاء دعوى الإمام، كما في حقّ آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدّعون الإمامة، وأيضاً عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشدّ وانقيادهم له أسهل(٤).

(ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم، ولا يختصّ ببني هاشم وأولاد

---

(١) **قوله: [محمّد الباقر]** هو أبو جعفر المدني التابعيّ الفقيه العارف بالله لقّب باقراً؛ لأنه بقر العلم، أي: شقّه فعرف خفاياه، أو لأنه تبقّر في العلم، أي: توسّع، بلّغه جابر رضي الله تعالى عنه سلام النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [وغيرهما]** كإدريس وإلياس عليهما السلام ذكر العلاّمة عليّ القاري عن "شرح المقاصد" ذهب العظماء من العلماء إلى أنّ أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء، الخضر وإلياس في الأرض، وعيسى وإدريس في السماء. ١٢

(٣) **قوله: [وأنت خبير... إلخ]** من هنا ردّ على الشيعة. ١٢

(٤) **قوله: [أسهل]** فإنّ الإمام يكون عادلاً دافعاً للآفات عنهم. ١٢ "ن"

عليّ) يعني: يشترط أن يكون الإمام قريشيًّا؛ لقوله عليه السلام: «الأيمّة من قريش»، وهذا وإن كان خبراً واحداً[1] لكن لِمَا رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجًّا به على الأنصار، ولَم ينكره أحد فصار مجمعاً عليه، لَم يخالف فيه إلاّ الخوارج وبعض المعتزلة، ولا يشترط أن يكون هاشميًّا[2] أو علويًّا[3]، لِما ثبت بالدلائل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع أنهّم لَم يكونوا من بني هاشم وإن كانوا من قريش، فإنّ قريشاً اسم لأولاد النضر بن كنانة[4]، وهاشم هو أبو عبد المطّلب جدّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فإنّه محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، فالعلويّة والعباسيّة من هاشم؛ لأنّ العبّاس وأبا طالب ابنا عبد المطّلب وأبو بكر قرشيّ؛ لأنه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي، وكذا عمر؛ لأنه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى

---

(١) **قوله: [خبراً واحداً]** قال في "النبراس": وهاهنا بحث وهو أنّ جعله خبر الأحاد من قلّة تتبع الأحاديث، كما هو عادة المتكلّمين، فإنّه حديث متواتر، رواه نحو أربعين صحابيًّا، كما في "الصواعق"، ومن زعم أنه أقلّ من نصاب المتواتر، كذبه التجارب والرجوع إلى الوجدان عند سَماع الأخبار. ١٢

(٢) **قوله: [هاشميًّا]** من أولاد هاشم بن عبد مناف. ١٢

(٣) **قوله: [علويًّا]** من أولاد عليّ عن الزهراء أو غيرها رضي الله عنهم. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [النضر بن كنانة]** وهو الملقّب بقريش، كما في "المعاجم". ١٢

بن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب، وكذا عثمان؛ لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف. (ولا يشترط في الإمام أن يكون معصوماً)[1] لِمَا مرّ من الدليل على إمامة أبي بكر مع عدم القطع[2] بعصمته. وأيضاً الاشتراط هو المحتاج[3] إلى الدليل، وأمّا في عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط، احتجّ المخالف[4] بقوله تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِين﴾[البقرة: ١٢٤] **وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة، والجواب: المنع[5] فإنّ الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة، مع عدم التوبة والإصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون[6] ظالِماً،**

---

(١) **قوله: [أن يكون معصوماً]** وحقيقة العصمة عندنا على ما يقتضيه أصلها من استناد الأشياء كلّها إلى الفاعل المختار أبداً ابتداء أن لا يخلق الله تعالى في صاحبها ذنباً، وعند الحكماء ملكة تمنع الفجور ويحصل هذه الصفة النفسانيّة إبتداء بالعلم بمسالب المعاصي ومناقب الطاعات، ويتأكّد ويترسّخ هذه الصفة في الأنبياء بتتابع الوحي إليهم بالأوامر الداعية إلى ما ينبغي، والنواهي الزاجرة عمّا لا ينبغي، وقال قوم: العصمة تكون خاصية في نفس الشخص أو في بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب فيه، وهذا القول ظاهر البطلان، كذا في "شرح المواقف". ١٢

(٢) **قوله: [مع عدم القطع... إلخ]** يريد أنّ إمامة أبي بكر رضي الله تعالى عنه صحيحة قطعاً بالإجماع فلو كانت العصمة شرطاً لكان عصمته معلومة قطعاً، لكن لا قطع بها فالعصمة ليست بشرط. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [هو المحتاج]** لأنه دعوى فلا بدّ لها من بيّنة. ١٢

(٤) **قوله: [واحتجّ المخالف]** وهم الإماميّة والإسماعيليّة، كذا في "شرح المواقف". ١٢

(٥) **قوله: [المنع]** أي: لا نسلّم أنّ غير المعصوم يكون ظالِماً. ١٢

(٦) **قوله: [لا يلزم أن يكون... إلخ]** لجواز أن يصدر منه ذنب غير مسقط للعدالة كالصغائر مع عدم الإصرار عليها، أو ذنب كبير، لكنّه تاب عنه وأصلح نفسه فلا يكون ظالِماً ولا معصوماً. ١٢

وحقيقة العصمة[١] أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره، وهذا معنى قولهم: هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشرّ مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء، ولهذا[٢] قال الشيخ أبو منصور الماتريديُّ رحمه الله: العصمة لا تزيل المحنة، وبهذا يظهر فساد قول من قال: إنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه، كيف ولو كان الذنب ممتنعاً لِمَا صحّ تكليفه[٣] بترك الذنب ولَمَّا كان مثاباً عليه[٤]. (ولا أن يكون أفضل[٥] من أهل زمانه)؛ لأنّ المساوي في الفضيلة بل المفضول الأقلّ علماً وعملاً ربمّا كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها، وأقدر على القيام[٦] بمواجبها خصوصاً إذا كان نصب المفضول أدفع للشرّ وأبعد عن إثارة الفتنة، ولهذا جعل عمر رضي

---

(١) **قوله: [وحقيقة العصمة... إلخ]** معناه أنّ مآلها وغايتها ذلك، وأمّا تعريفها: فهي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكّن منها، وقد يعبّر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه، لا يخفى أنّ من ليس له تلك الملكة لا يلزم أن يكون عاصياً بالفعل. ١٢"خيالي"

(٢) **قوله: [ولهذا]** أي: لأجل اشتراط بقاء القدرة والاختيار في معنى العصمة. ١٢

(٣) **قوله: [لَمَّا صحّ تكليفه]** إذ لا تكليف بترك الممتنع. ١٢

(٤) **قوله: [لِمَا كان مثاباً عليه]** إذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع؛ لأنه ليس مقدوراً داخلاً تحت الاختيار. ١٢

(٥) **قوله: [ولا أن يكون أفضل... إلخ]** خلافاً للإماميّة هم يزعمون أنّ إمامة المفضول مع وجود الفاضل قبيحة عقلاً، كذا في "المواقف". ١٢

(٦) **قوله: [أقدر على القيام... إلخ]** لأنّ أعظم مدار السلطنة هو على المهارة بأمور الدنيا، لا على المهارة بالعلم الشرعيّ وكثرة العبادة. ١٢

الله عنه الإمامة شورى بين ستة مع القطع بأنّ بعضهم أفضل من بعض، فإن قيل: كيف يصحّ جعل الإمامة شورى بين الستّة مع أنه لا يجوز نصب إمامين في زمان واحد؟ قلنا: غير الجائز هو نصب إمامين مستقلّين تجب طاعة كلّ منهما على الانفراد لَمَّا يلزم في ذلك من امتثال أحكام متضادّة، وأمّا في الشورى فالكلّ بمنزلة إمام واحد(١). (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة)(٢) أي: مسلماً حرًّا ذكراً عاقلاً بالغاً؛ إذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقراً في أعين الناس، والنساء ناقصات عقل ودين، والصبيّ والمجنون قاصران(٣) عن تدبير الأمور والتصرّف في مصالح الجمهور. (سائساً) أي: مالكاً للتصرّف في أمور المسلمين بقوّة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته. (قادراً) بعمله وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود(٤) دار الإسلام

---

(١) **قوله: [فالكلّ بمنزلة إمام واحد]** في "النظم": لعلّه جواب تنزليّ، وإلاّ فمن الظاهر أنّ المنوط بالشورى لم يكن إلاّ تعيين إمامة واحد منهم، لا إدارة الإمامة بينهم حتى يكون استخلافاً من عمر لمجموعهم أو للمبهم الدائر بينهم، فإنّه يردّه الروايات كلّها أو جلّها، فعلم أنّ السؤال من أصله ساقط، ولذا قال العلاّمة الخيالي: وقد يجاب أيضاً بأنّ معنى جعل الإمامة شورى أن يتشاوروا فينصبوا واحداً منهم، ولا يتجاوزهم الإمامة ولا النصب ولا التعيين وحينئذ لا إشكال أصلاً. ١٢

(٢) **قوله: [الكاملة]** احتراز عن الولاية القاصرة وهي ولايته على نفسه بخلاف التامّة، فإنها تنفيذ القول على الغير، كذا في "فتح القدير". ١٢

(٣) **قوله: [قاصران]** أي: ليس لهما ولاية على أنفسهما لقصور العقل، فكيف تحصل الولاية لهما على الغير. ١٢

(٤) **قوله: [وحفظ حدود... إلخ]** هذا أقلّ ما ينبغي، وإلاّ فالعزيمة فتح دار الحرب. ١٢ "ن"

وإنصاف المظلوم من الظالم)؛ إذ الإخلال بهذه الأمور مخلّ بالغرض من نصب الإمام. (ولا ينعزل الإمام بالفسق) أي: بالخروج عن طاعة الله تعالى، (والجور) أي: الظلم على عباد الله تعالى؛ لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأيِمَّة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم ولا يرون الخروج عليهم؛ ولأنّ العصمة[1] ليست بشرط للإمامة ابتداء فبقاء أولى. وعن الشافعيّ رحمه الله أنّ الإمام ينعزل بالفسق والجور، وكذا كلّ قاض[2] وأمير، وأصل المسألة أنّ الفاسق ليس من أهل الولايةعند الشافعيّ رحمه الله، لكنّه لا ينظر لنفسه فيكف ينظر لغيره، وعند أبي حنيفة رحمه الله هو من أهل الولاية[3] حتى يصحّ للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة، والمسطور في كتب الشافعيّة أنّ القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الإمام، والفرق أنّ في انعزاله ووجوب نصب غيره إثارة

---

(١) **قوله: [ولأنّ العصمة... إلخ]** يرد عليه أنه إن أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب، إذ المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق، وإن أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع حيث قالوا: يشترط العدالة في الإمامة؛ لأنّ الفاسق لا يصلح لأمر الدين و لا يوثق بأوامره.١٢"خيالي"

(٢) **قوله: [و كذا كلّ قاض]** قال في "بدائع الصنائع": العدالة عند الشافعيّ رحمه الله شرط لجواز التقليد، فلا يصلح الفاسق أن يكون قاضياً عنده، بناء على أنّ الفاسق ليس من أهل الشهادة عنده، فلا يكون من أهل القضاء. ١٢

(٣) **قوله: [هو من أهل الولاية]** لكن لا ينبغي أن يقلّد الفاسق؛ لأنّ القضاء أمانة عظيمة، وهي أمانة الأموال والأبضاع والنفوس، فلا يقوم بوفائها إلاّ من كمل ورعه وتمّ تقواه، إلاّ أنه مع هذا لو قلّد جاز التقليد في نفسه وصار قاضياً؛ لأنّ الفساد لمعنى في غيره فلا يمنع جواز تقليده القضاء في نفسه. ١٢ "بدائع الصنائع".

الفتنة لِمَا له من الشوكة بخلاف القاضي، وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة أنه لا يجوز قضاء الفاسق(١)، وقال بعض المشايخ: إذا قلّد الفاسق ابتداء يصحّ ولو قلّد وهو عدل ينعزل بالفسق(٢)؛ لأنّ المقلّد اعتمد على عدالته فلم يرض بقضائه بدونها، وفي "فتاوى قاضي خان": أجمعوا على أنه إذا ارتشى(٣) لا ينفذ قضاؤه(٤) فيما ارتشى وأنه إذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة(٥) لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ....

---

(١) **قوله: [لا يجوز قضاء الفاسق]** في "كنز الدقائق": والفاسق أهل القضاء كما هو أهل الشهادة إلاّ أنه لا ينبغي أن يقلّد، قال في "البحر": لِمَا قدمنا أنهما من باب واحد، ولا ينبغي تقليده؛ لأنّ القضاء من باب الأمانة والفاسق لا يؤتمن في أمر الدين لقلّة مبالاته به، كما لا ينبغي قبول شهادته. ١٢

(٢) **قوله: [ينعزل بالفسق]** في "الكنز": ولو كان عدلاً ففسق لا ينعزل ويستحقّ العزل، قال في "البحر": أي: فسق بأخذ الرشوة أو بغيره من الزنا وشرب الخمر، وما ذكره المؤلّف من صحّة تولية الفاسق وعدم عزله لو فسق، هو ظاهر المذهب كما في "الهداية"، وهو قول عامّة المشايخ، وهو الصحيح كما في "الخانية"، وعن علمائنا الثلاثة في "النوادر" أنه لا يجوز قضائه، وقال بعض المشايخ: إذا قلّد الفاسق ابتداء يصحّ، ولو قلّد وهو عدل ينعزل بالفسق، وفي "أيضاًح الإصلاح": وعليه الفتوى، وهو غريب ولم أره. والمذهب خلافه، وقوله: يستحقّ العزل معناه يجب على السلطان عزله، كذا في "البزازية"، وفي "المعراج": يحسن عزله... آهـ. فقد اختلف في معنى الاستحقاق كما اختلف في توليته ابتداء. ١٢

(٣) **قوله: [ارتشى]** أي: أخذ الرشوة. ١٢

(٤) **قوله: [لا ينفذ قضاؤه]** قال العلاّمة الكاساني في "البدائع": لأنّ القضاء عبادة والعبادة إخلاص العمل بكلّيّته لله عزّوجلّ، فلا يجوز قضائه لنفسه، وإذا قضى في حادثة برشوة لا ينفذ قضائه في تلك الحادثة، وإن قضي بالحق الثابت عند الله جلّ وعلا من حكم الحادثة؛ لأنه إذا أخذ على القضاء رشوة فقد قضا لنفسه لا لله عزّ اسمه فلم يصحّ. ١٢

(٥) **قوله: [بالرشوة]** أي: بمال دفعه لتوليته،لم تصحّ توليته وهو الصحيح، ولو قضى لم ينفذ و به يفتى؛ إذ

(وتجوز الصلاة[1] خلف كلّ برّ وفاجر) لقوله عليه السلام: «صلّوا خلف كلّ برّ وفاجر»؛ ولأنّ علماء الأمّة كانوا يصلّون خلف الفسقة وأهل الأهواء[2] والبدع[3] من غير نكير، وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة؛ إذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق[4] والمبتدع، هذا إذا لم يؤدّ الفسق أو البدعة إلى حدّ الكفر،

الإمام لو قلّد برشوة أخذها هو أو قومه وهو عالم به لم يجز تقليده كقضائه برشوة، كذا في "جامع الفصولين"، ثُمَّ رقم الآخرون: أنّ من أخذ القضاء برشوة أو بشفعاء فهو كمحكم لو رفع حكمه إلى قاض آخر يمضيه لو وافق رأيه، وإلاّ أبطله آهـ. وهكذا في "الخلاصة" من أنّ الفتوى على عدم نفاذه إذا تولىّ بالرشوة، وأطلقه فشمل ما إذا كان القاضي الدافع أو غيره ليولّيه السلطان، كما في "البزازيّة". ١٢ "البحر الرائق".

(١) **قوله: [تجوز الصلاة... إلخ]** معناه أنها تصحّ لكنّها تكره كراهة تحريم في "الغنية" أنهم لو قدّموا فاسقا يأثمون بناء على أنّ كراهة تقديمه كراهة تحريم لعدم اعتنائه بأمور دينه وتساهله في الإتيان بلوازمه، فلا يبعد منه الإخلال ببعض شروط الصلوة، و فعل بما ينافيها بل هو غالب بالنظر إلى فسقه، و لذا لم تجز الصلوة خلفه أصلاً عند مالك و هو رواية عن أحمد وقد حقّق المسئلة الشيخ الإمام **أحمد رضا خان** قدّس سرّه في فتاواه. ١٢

(٢) **قوله: [أهل الهواء]** أي: من يتّبع هواه في الاعتقاد ولا يتّبع السنّة والجماعة. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [والبدع]** جمع بدعة، وهي كلّ ما حدث في الدين على خلاف السنّة. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [في كراهة الصلاة خلف الفاسق... إلخ]** لأنّ النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم قال: «ثلاثة لا تجاوز صلاتهم أذانهم، العبد الآبق حتى يرجع، وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط، وإمام قوم وهم له كارهون»، قال العلاّمة القاري في "المرقاة": أي: لمعنى مذموم في الشرع، وإن كرهوا خلاف ذلك فالعيب عليهم ولا كراهة، قال ابن المالك: أي: كارهون لبدعته أو فسقه أو جهله، انتهى. ولا يخفى أنّ المراد بالكراهة كراهة تحريم كما تقدّم عن الغنية وكلّ صلاة أدّيت مع ترك واجب أو فعل مكروه تحريماً فإنّها تعاد وجوباً في الوقت، فإن خرج لا تعاد، قاله العلاّمة ابن نجيم في "الأشباه". ١٢

وأمّا إذا أدّى فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه، ثُمَّ المعتزلة وإن جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنّهم يجوّزون الصلاة خلفه لِمَا أنّ شرط الإمامة عندهم عدم الكفر، لا وجود الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والأعمال جميعاً. (ويصلّى على كلّ برّ وفاجر) إذا مات على الإيمان، للإجماع، لقوله عليه السلام: «لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة»[1]. فإن قيل: أمثال هذه المسائل إنما هي من فروع الفقه، فلا وجه لإيرادها في أصول الكلام وإن أراد أنّ اعتقاد حقّيّة ذلك واجب، وهذا من الأصول فجميع مسائل الفقه كذلك![2] قلنا: إنّه لَمَّا فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوّة والإمامة[3] على قانون أهل الإسلام وطريق أهل السنّة والجماعة، حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميّز بها أهل السنّة عن غيرهم مِمَّا خالفت فيه المعتزلة أو الشيعة أو الفلاسفة أو

---

(١) **قوله: [أهل القبلة]** قد تقدّم تعريفه عن "شرح الفقه الأكبر" في بحث: «الكبيرة لا تخرج المؤمن عن الإيمان». ١٢

(٢) **قوله: [فجميع مسائل الفقه كذلك]** أي: يرد عليه أنه يلزم على هذا أن يكون جميع مسائل الفقه من الكلام؛ لأنّ الاعتقاد بحقيقتها واجب؛ إذ يجب الاعتقاد بأنّ الصلاة فريضة، والخمر حرام والمسواك سنّة. ١٢"ن"

(٣) **قوله: [والإمامة]** قال العلاّمة الخيالي: اعلم أنّ مباحث الإمامة وإن كانت من الفقه لكن لَمَّا شاع بين الناس في باب الإمامة اعتقادات فاسدة، ومالت فرق أهل البدع والأهواء إلى تعصّبات باردة يكاد يفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام ونقض عقائد المسلمين، والقدح في خلفاء الراشدين، ألحقت تلك المباحث بالكلام وأدرجت في تعريفه عوناً للقاصرين وصوناً للأيمّة المهتدين عن مطاعن المبتدعين. ١٢

الملاحدة أو غيرهم من أهل البدع والأهواء، سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيّات المتعلّقة بالعقائد. (ويكفّ عن ذكر الصحابة[1] إلاّ بخير) لِمَا ورد من الأحاديث الصحيحة في مناقبهم، ووجوب الكفّ عن الطعن فيهم، كقوله عليه السلام: «لا تسبّوا[2] أصحابي فلو أنّ أحدكم إن أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم[3] ولا نصيفه»[4] وكقوله

(١) **قوله: [ويكفّ عن ذكر الصحابة... إلخ]** أي: مجتمعين ومنفردين إلاّ بخير وإن صدر من بعضهم بعض ما في صورة شرّ، فإنّه إمّا كان عن اجتهاد أو لم يكن على وجه فساد من إصرار و عناد، بل كان رجوعهم عنه إلى خير معاد، بناء على حسن الظنّ بهم لقوله عليه الصلوة والسلام: «خير القرون قرني»، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا ذكر أصحابي فأمسكوا»، ولذلك ذهب جمهور العلماء إلى أنّ الصحابة رضي الله تعالى عنهم كلّهم عدول، قال ابن دقيق العيد في عقيدته: وما نقل فيما شجر بينهم واختلفوا فيه فمنه ما هو باطل وكذب، فلا يلتفت إليه، وما كان صحيحاً أوّلناه تأويلاً حسناً؛ لأنّ الثناء عليهم من الله سابق، وما نقل من الكلام اللاحق محتمل للتأويل والمشكوك والموهوم، لا يبطل المحقّق والمعلوم، وقال الشافعيّ رحمه الله تلك دماء طهّر الله أيدينا عنها، فلا نلوّث ألسنتنا بها، قاله العلاّمة القاري في "شرح الفقه الأكبر". ١٢

(٢) **قوله: [لا تسبّوا... إلخ]** هو من أكبر الفواحش ويعزّر عند الجُمهور، ويقتل عند بعض المالكيّة، وكذا عند بعض الحنفيّة، ففي بعض كتبهم أنّ سبّ الشيخين كفر. ١٢ "شرح الشفا" للقاري.

(٣) **قوله: [مُدّ أحدهم]** هو بضم ميم وتشديد دال، وخصّ بالذكر؛ لأنه أقلّ ما كانوا يتصدّقون به، وأصله: كان الرجل يمدّ كفّيه فيملأها طعاماً، أي: قدر مدّ طعام أحدهم مِمَّا أنفقوا في محلّهم. ١٢ "شرح الشفا".

(٤) **قوله: [نصيفه]** بفتح فكسر بمعنى النصف، كما يقال: عشر وعشير، وقال الأرزنجاني في "شرح المشارق": النصيف مكيال معروف وهو دون المدّ، والضمير في نصيفه راجع إلى أحدهم لا إلى المدّ، والمعنى: أنّ أحدكم لا يدرك بإنفاق مثل أُحد ذهباً من الفضيلة ما أدرك أحدهم بإنفاق مدّ من الطعام أو نصيف منه. ١٢ "شرح الشفا".

عليه السلام: «أكرموا أصحابي فإنهّم خياركم» الحديث، وكقوله عليه السلام: «الله(١) الله في أصحابي، لا تتّخذوهم غرضاً من بعدي، فمن أحبّهم فبحبّي(٢) أحبّهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن أذى الله فيوشك أن يأخذه»(٣). ثُمَّ في مناقب كلّ من أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة، وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات، فسبّهم والطعن فيهم إن كان مِمَّا يخالف الأدلّة القطعيّة فكفر، كقذف عائشة(٤) رضي الله عنها، وإلاّ فبدعة وفسق، وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية(٥)

---

(١) **قوله: [الله... إلخ]** أي: اتّقوه فيهم فلا تنقصوهم ولا تحقروهم، بل عظّموهم و وقّروهم. ١٢ "شرح الشفا".

(٢) **قوله: [فبحبّي... إلخ]** أي: إيّاهم أو فبحبّهم لي، قاله العلاّمة القاري في "شرح الشفا"، وقال العلاّمة الخيالي: أي: فأحبّهم بمحبّتي، يعني: أنّ المحبّة المتعلّقة بهم عين المحبّة المتعلّقة بي، وهكذا قوله: فببغضي أبغضهم. ١٢

(٣) **قوله: [أن يأخذه]** أي: بأخذ شديد ويؤاخذه بعذاب أكيد.١٢ "شرح الشفا".

(٤) **قوله: [كقذف عائشة]** قال العلماء: ويجب اعتقاد برأة عائشة أمّ المؤمنين رضي الله تعالى عنها قطعاً من جميع ما قال الملحدون في حقّها لنزول القرآن العظيم ببرائتها في سورة النور. ١٢ "اليواقيت والجواهر".

(٥) **قوله: [على معاوية رضي الله تعالى عنه... إلخ]** قال الإمام **أحمد رضا البريلوي** في "المعتمد المستند": أمّا عند أهل الحقّ فاستقامة الخلافة للأمير معاوية رضي الله تعالى عنه من يوم صلح السيّد المجتبى صلّى الله تعالى على جدّه الكريم وأبيه وعليه وعلى أمّه وأخيه وسلّم، وبه ظهر أنّ الطعن على الأمير معاوية رضي الله تعالى عنه طعن على الإمام المجتبى، بل على جدّه الكريم صلّى الله تعالى عليه

وأحزابه؛ لأنَّ غاية أمرهم البغي والخروج على الإمام وهو لا يوجب اللعن، وإنما اختلفوا في يزيد[١] بن معاوية، حتى ذكر في "الخلاصة" وغيرها: أنه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجَّاج؛ لأنّ النبيّ عليه السلام «نهى عن لعن المصلّين»، ومن كان من أهل القبلة، وما نقل من لعن النبيّ عليه السلام لبعض من أهل القبلة فلِما أنه يعلم من أحوال الناس[٢] ما لا يعمله غيره، وبعضهم أطلق[٣] اللعن عليه لِمَا أنه كفر حين أمر[٤] بقتل الحسين رضي الله

وسلّم، بل على ربّه عزّوجلّ، فإنّ تفويض أزمّة المسلمين بيد من هو كذا وكذا بزعم الطاعنين خيانة للإسلام والمسلمين، وقد ارتكبها معاذ الله الإمام المجتبى، وارتضاها رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم وهو ﴿مَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى o إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[النجم :٣-٤]. ١٢

(١) **قوله: [وإنما اختلفوا في يزيد... إلخ]** قال العلاّمة ابن حجر الهيتميّ في "الصواعق المحرقة": والناس في يزيد ثلاث فرق، فرقة تتولاّه وتحبّه، وفرقة تسبّه وتلعنه، وفرقة متوسّطة في ذلك لا تتولاّه ولا تلعنه وتسلك به مسلك سائر ملوك الإسلام وخلفائهم، غير الراشدين في ذلك. ١٢

(٢) **قوله: [يعلم من أحوال الناس... إلخ]** فيحتمل أنه صلّى الله تعالى عليه وسلّم علم موته على الكفر. ١٢

(٣) **قوله: [وبعضهم أطلق... إلخ]** منهم ابن الجوزي ونقله عن أحمد وغيره، فإنّه قال في كتابه المسمّى بـ«الردّ على المتعصّب العنيد المانع من ذمّ يزيد سألني سائل عن يزيد بن معاوية، فقلت له: يكفيه مابه، فقال أ يجوز لعنه ؟ فقلت: قد أجازه العلماء الورعون، منهم أحمد بن حنبل، فإنّه ذكر في حقّ يزيد: «عليه اللعنة». ١٢ "الصواعق المحرقة".

(٤) **قوله: [كفر حين أمر... إلخ]** قال سبط ابن الجوزيّ وغيره: المشهور أنه لَمَّا جاءه رأس الحسين رضي الله تعالى عنه جمع أهل «الشام»، وجعل ينكت رأسه بالخيزران وينشد أبيات ابن الزبعريّ: «ليت أشياخي ببدر شهدوا»، الأبيات المعروفة، وزاد فيها بيتين مشتملين على صريح الكفر. ١٢ "الصواعق المحرقة".

عنه، واتّفقوا على جواز اللعن على من قتله[1] أو أمر به أو أجازه أو رضي به، والحقُّ أنّ رضا يزيد[2] بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبيّ عليه السلام مِمّا تواتر معناه وإن كانت تفاصيله آحاداً، فنحن لا نتوقّف في شأنه[3] بل في إيمانه[4]، لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه. (ونشهد بالجنّة للعشرة الذين بشّرهم النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم) حيث قال عليه السلام: «أبو بكر في الجنّة[5]، وعمر في الجنّة، وعثمان في

---

(١) **قوله: [جواز اللعن على من قتله... إلخ]** قال العلاّمة ابن حجر الهيتميّ في "الصواعق": حكي الاتّفاق على أنه يجوز لعن من قتل الحسين رضي الله تعالى عنه وأمر بقتله أو أجازه أو رضي به من غير تسمية ليزيد، كما يجوز لعن شارب الخمر ونحوه من غير تعيين. ١٢

(٢) **قوله: [رضا يزيد... إلخ]** قال العلاّمة القاري في "شرح الفقه الأكبر": الأمر بقتل الحسين رضي الله تعالى عنه لايوجب الكفر، فإنّ قتل غير الأنبياء عليهم السلام كبيرة عند أهل السنّة والجماعة إلاّ أن يكون مستحلاًّ، وهو غير مختصّ بالحسين رضي الله تعالى عنه ونحوه، مع أنّ الاستحلال أمر لا يطّلع عليه إلاّ ذو الجلال، وإنما كان قتله نظير قتل عمار بن ياسر رضي الله تعالى عنه. ١٢

(٣) **قوله: [فنحن لا نتوقّف في شأنه]** أي: في قبح فعله، بل نجزم بأنه قبيح الفعل أو لا نتوقّف في شان اللعن بل نجزم بجوازه. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [بل في إيمانه]** أي: في موته على الإيمان بناء على أنّ كفره بالرضا والاستبشار ثابت بالتواتر، وتوبته بعد ذلك غير معلومة. ١٢ "ن"

(٥) **قوله: [أبوبكر في الجنّة.... إلخ]** رواه الترمذيّ عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنه قال في "المرقاة": الظاهر أنّ هذا الترتيب هو المذكور على لسانه صلّى الله تعالى عليه وسلّم كما يشعر إليه اسم الراوي بين الأسماء وإلاّ كان مقتضى التواضع أن يذكره في آخرهم، فينبغي أن يعتمد على هذا الترتيب في ترتيب البقيّة من العشرة، انتهى. وأخرجه ابن ماجه عن سعيد بن زيد رضي الله تعالى عنه. ١٢

الجنّة، وعليّ في الجنّة، وطلحة في الجنّة، وزبير في الجنّة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنّة، وسعد بن أبي وقاص في الجنّة، وسعيد بن زيد في الجنّة، وأبو عبيدة بن الجرّاح في الجنّة» وكذا نشهد بالجنّة لفاطمة والحسن والحسين لِمَا ورد في الحديث الصحيح «أنّ فاطمة سيّدة نساء أهل الجنّة[١]»، و«أنّ الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّة»، وسائر الصحابة لا يذكرون إلاّ بخير، ويرجى لهم أكثر مِمَّا يرجى لغيرهم من المؤمنين، ولا نشهد بالجنّة أو النار لأحد بعينه، بل نشهد بأنّ المؤمنين من أهل الجنّة والكافرين من أهل النار. (ونرى المسح على الخفّين[٢] في السفر والحضر)؛ لأنه وإن كان زيادة على الكتاب لكنّه بالخبر المشهور[٣]، وسئل عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفّين فقال: جعل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مدّته ثلاثة أيام ولياليها للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم، وروى أبوبكرة رضي الله عنه[٤] عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنه قال:

---

(١) **قوله: [سيّدة نساء أهل الجنّة]** واستدلّ بعض العلماء بهذا الحديث على أنهّا أفضل من عائشة رضي الله تعالى عنها وغيرها من النساء، وقال بعضهم عائشة أفضل لقوله عليه السلام: «فضل عائشة على النساء كفضل الثَّريد على الطعام»، رواه الشيخان، وذهب بعضهم إلى المساواة، وبعضهم إلى التوقّف. ١٢"ن"

(٢) **قوله: [ونرى المسح على الخفّين]** قال أبو حنيفة رحمه الله: «ما قلت بالمسح حتى جائني فيه مثل ضوء النهار»، وعنه قال: «أخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفّين»؛ لأنّ آثار التي جاءت فيه في حيّز التواتر، قال أبو يوسف: «خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته». ١٢ "فتح القدير".

(٣) **قوله: [لكنّه بالخبر المشهور]** والزيادة على الكتاب بالخبر المشهور جائز. ١٢

(٤) **قوله: [روى أبو بكرة رضي الله تعالى عنه... إلخ]** قال الشيخ أبو عمر بن عبد البَرّ:لم يرو عن أحد من

رخّص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهنّ وللمقيم يوماً وليلة، إذا تطهّر فلبس خفّيه، أن يمسح عليهما، وقال الحسن البصريّ: أدركت سبعين نفراً من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفّين. ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: ما قلت بالمسح على الخفّين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار، وقال الكرخيّ: أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفّين؛ لأنّ الآثار التي جاءت فيه في حيّز التواتر[1]، وبالجملة من لا يرى المسح على الخفّين فهو من أهل البدعة، حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنّة والجماعة، فقال: أن تحبّ الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفّين[2]. (ولا نحرّم نبيذ التمر) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء، فيجعل في إناء من الخزف، فيحدث فيه لذع كما للفقاع[3]، فكأنه نهى عن ذلك في بدء الإسلام لِمَا كانت الجرار أواني الخمور، ثُمَّ نسخ فعدم تحريمه

الصحابة إنكار المسح إلاّ ابن عبّاس وعائشة وأبي هريرة، فأمّا ابن عبّاس وأبو هريرة فقد جاء عنهما بالأسانيد الحسّان خلاف ذلك وموافقة سائر الصحابة، وأمّا عائشة رضي الله عنها ففي "صحيح مسلم" أنها أحالت ذلك على علم عليّ، وفي رواية قالت: وسئلت عنه أعني: المسح، ما لي بهذا علم. وما رواه محمّد بن المهاجر البغداديّ عنها؛ «لأَن أقطعَ رجلي بالموسى أحبّ إليّ من أن أمسح على الخفّين» حديث باطل، نصّ على ذلك الحفّاظ. ١٢ "فتح القدير".

(١) **قوله: [في حيّز التواتر]** أي: في مكانه ولم يستيقن بتواترها، فلم يجزم بالكفر. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [وتمسح على الخفّين]** وهذا اهتمام بالأمور الثلاثة، وإلاّ فليس علامات السنّة والجماعة محصورة فيها، ولعلّ اختصاصها بالذكر لقصور المعاصرين أو الحاضرين فيها. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [الفقاع]** شراب يتّخذ من الشعير، يخمر حتى تعلو فقاعاته. ١٢ "المعجم الوسيط".

من قواعد أهل السنّة خلافاً للروافض، وهذا بخلاف ما إذا اشتدّ فصار مسكراً، فإنّ القول بحرمة قليله وكثيره مِمَّا ذهب إليه كثير من أهل السنّة.

(ولا يبلغ وليّ درجة الأنبياء)[1]؛ لأنّ الأنبياء معصومون، مأمونون عن خوف الخاتمة، مكرّمون بالوحي ومشاهدة الملك، مأمورون بتبليغ الأحكام، وإرشاد الأنام بعد الاتّصاف بكمالات الأولياء، فما نقل عن بعض الكراميّة من جواز كون الوليّ أفضل من النبيّ كفر وضلال، نعم قد يقع تردّد[2] في أنّ مرتبة النبوّة أفضل أم مرتبة الولاية بعد القطع بأنّ النبيّ متّصف بالمرتبتين، وأنه أفضل من الوليّ الذي ليس بنبيّ. (ولا يصل العبد) ما دام عاقلاً بالغاً (إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي) لعموم الخطابات[3] الواردة في التكاليف وإجماع المجتهدين على ذلك، وذهب بعض الإباحيّين إلى أنّ

---

(١) **قوله: [ولا يبلغ وليّ درجة الأنبياء]** خلافاً للديوبنديّة، فإنّها تزعم بأنّ الأنبياء إنّما يفوقون الأمّة في العلم فقط، وأمّا العمل فقد يساوي فيه أحد الأمّة نبيّه، بل قد يفوق عليه، صرّح به قاسم النانوتويّ في كتابه "تحذير الناس"، والعياذ بالله تعالى. ١٢

(٢) **قوله: [قد يقع تردّد... إلخ]** اعلم أنّ بعض المشايخ الصوفيّة قدّس الله تعالى أسرارهم بعد اتّفاقهم على أنّ النبيّ أفضل من الوليّ، اختلفوا في أنّ نبوّة النبيّ أفضل أم ولايته، فقيل: الولاية أفضل وذلك لشرف المتعلّق ودوامه، فإنّ الولاية يتعلّق حكمها بالله تعالى ولها الدوام في الدنيا والآخرة، والنبوّة يتعلّق حكمها بالخلق وينقطع بزوال زمن التكليف، وقيل: نبوّته أفضل من ولايته؛ لأنها صفة لا يشاركه فيها غيره، وبها يتفضّل في قرب الحقّ سبحانه على غيره، كذا في "اليواقيت والجواهر" و"النبراس". ١٢

(٣) **قوله: [لعموم الخطابات... إلخ]** يعني: أنّ نصوص الأمر والنهي وردت عامّة لكلّ عاقل بالغ في جميع أحوالهم، والقول بالسقوط إنكار لعمومها. ١٢ "نس"

العبد إذا بلغ غاية المحبّة و صفاء قلبه، واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الأمر والنهي، ولا يدخله الله[1] النار بارتكاب الكبائر، وبعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات[2] الظاهرة، وتكون عبادته التفكّر، وهذا كفر وضلال فإنّ أكمل الناس في المحبّة والإيمان هم الأنبياء خصوصاً حبيب الله تعالى، مع أنّ التكاليف في حقّهم أتمّ وأكمل[3]، وأمّا قوله عليه السلام: «إذا أحبّ الله عبداً لَم يضرّه ذنب» فمعناه أنه عصمه من الذنوب[4] فلم يلحقه ضررها. (والنصوص) من الكتاب والسنّة (تحمل على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعيّ، كما في الآيات التي[5] تشعر بظواهرها

---

(١) **قوله: [لا يدخله الله النار... إلخ]** ويقرب من هذا مذهب المرجئة، وهم قوم يقولون: لا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. ١٢ "تعريفات" السيّد السند.

(٢) **قوله: [تسقط عنه العبادات]** وقول بعض العارفين إنّ السالك يصل إلى مقام يرتفع عنه التكليف، مراده بهذا التكليف ذَهاب كلفة العبادة، فلا يصير يملّ منها بل ربمّا تلذّذ بفعل ما كانت نفسه تتصعّب لفعله قبل ذلك، وقد مكثت أنا في هذا المقام لا اتكلّف لأشقّ العبادات، ثُمَّ كشف لي عن نقص ذلك المقام لما يصاحبه من هوى النفس، فتبت وصرت لا أتي بعبادة إلاّ بمشقّة وكلفة، كأنيّ حامل جبلاً، قاله العارف بالله سيّدي الإمام الشعرانيّ في "اليواقيت". ١٢

(٣) **قوله: [أتمّ وأكمل]** كما أنّ صلاة التهجّد واجبة على نبيّنا صلّى الله تعالى عليه وسلّم لا علينا، قال الله عزّوجلّ: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾[الإسراء: ٧٩] أي: زائدة لك، و على ذلك صوم الوصال مشروع له صلّى الله تعالى عليه وسلّم لا لنا. ١٢

(٤) **قوله: [عصمه من الذنوب... إلخ]** أي: حفظه من أن يرتكب ذنباً، وإن فرط منه ذنب وفّقه للتوبة، فإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له. ١٢

(٥) **قوله: [في الآيات التي... إلخ]** كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾[الإسراء: ٧٩]، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه: ٥]، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[الفتح: ١٠]. ١٢

بالجهة والجسميّة ونحو ذلك، لا يقال: هذه ليست من النصوص[١] بل من المتشابه؛ لأنّا نقول: المراد بالنصوص هاهنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسّر والمحكم، بل ما يعمّ أقسام النظم على ما هو المتعارف. (والعدول عنها) أي: عن الظواهر (إلى معان يدّعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسمّوا «الباطنيّة» لادّعائهم أنّ النصوص ليست على ظواهرها، بل لَها معان باطنية لايعرفها إلاّ المعلّم[٢]، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلّيّة (إلحاد) أي: ميل وعدول عن الإسلام واتّصال واتّصاف بكفر لكونه تكذيباً للنبيّ عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة. وأمّا ما ذهب إليه بعض المحقّقين[٣] من أنّ النصوص مصروفة على ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفيّة[٤] إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان. (وردّ النصوص) بأن ينكر

---

(١) قوله: [ليست من النصوص] بناء على مصطلح الأصوليّين من أنّ النصّ ما كان أوضح من الظاهر، وسيق الكلام لأجله. ١٢

(٢) قوله: [إلاّ المعلّم] لعلّهم أرادوا به الله تعالى أو رسوله صلّى الله تعالى عليه وسلّم، وعندنا لا يصحّ إطلاق «المعلّم» على الله تعالى؛ لأنّ اسمائه تعالى توقيفيّة، قال القاضي البيضاويّ في تفسيره: «وإنّ التعليم يصحّ إسناده إلى الله تعالى، وإن لم يصحّ إطلاق «المعلّم» عليه لاختصاصه بمن يحترف به. ١٢

(٣) قوله: [بعض المحقّقين] وهم الصوفيّة وأرباب السلوك قدّس الله تعالى أسرارهم. ١٢

(٤) قوله: [إشارات خفيّة... إلخ] كقولهم في قوله تعالى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[طه: ١٢]، إنّه أمر بترك الدنيا والآخرة في حبّ الله سبحانه، وقولهم في قوله تعالى: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّـهِ﴾[الذاريات: ٥٠]، أمر بالفناء فيه. ١٢ "ن"

الأحكام التي دلّت عليها النصوص القطعيّة من الكتاب والسنّة، كحشر الأجساد[1] مثلاً، (كفر) لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام، فمن قذف عائشة بالزنا كفر. (واستحلال المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) إذا ثبت كونها معصية[2] بدليل قطعيّ[3]، وقد علم ذلك مِمَّا سبق. (والاستهانة بها كفر، والاستهزاء على الشريعة كفر)؛ لأنّ ذلك من أمارات التكذيب. وعلى هذه الأصول يتفرّع ما ذكر في الفتاوى من أنه إذا اعتقد الحرام حلالاً، فإن كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعيّ يكفر وإلاّ فلا بأن يكون حرمته لغيره[4] أو ثبت بدليل ظنيّ[5]، وبعضهم لم يفرّق[6] بين الحرام لعينه ولغيره، فقال: من استحلّ حراماً وقد علم في دين النبيّ عليه السلام

---

(١) **قوله: [كحشر الأجساد]** فإنّ النصوص فيه بلغت من التواتر والوضوح حدًّا لا يقبل التأويل أصلاً، كما أوّل الفلاسفة باللذة والألم الروحانيّين، وتفصيل خرافاتهم في كتبهم. ١٢

(٢) **قوله: [إذا ثبت كونها معصية... إلخ]** ولم يكن المستحلّ مأوّلاً في غير ضروريّات الدين، فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم، كذا فيما ثبت كونها معصية بغير الإجماع القطعيّ من الكتاب والسنّة، وأمّا كفر منكر الإجماع القطعيّ ففيه خلاف، كذا في "الخيالي" وحاشيته. ١٢

(٣) **قوله: [بدليل قطعيّ... إلخ]** بحيث لا يكون فيه مساغ للاجتهاد وإمكان الاحتمال والتأويل؛ لأنه إذا كان في المسئلة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد يمنع التكفير، فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسيناً للظنّ بالمسلم، كذا في "الخلاصة" و"البحر" وغيرهما. ١٢

(٤) **قوله: [حرمته لغيره]** كالأكل في نهار رمضان للصحيح المقيم، فإنّه حرام لشهود شهر رمضان، ووطي الحائض فإنّه حرام لعلّة الأذى. ١٢

(٥) **قوله: [بدليل ظنيّ]** كتناول الأحشاء. ١٢

(٦) **قوله: [بعضهم لم يفرّق... إلخ]** لأنّ الاستحلال في الوجهين تكذيب للشارع. ١٢

تحريمه، كنكاح ذوي المحارم أو شرب الخمر أو أكل الميتة أو الدم أو الخنـزير من غير ضرورة[1] فكافر، وفعل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق، ومن استحلّ شرب النبيذ إلى أن يسكر[2] كفر، أمّا لو قال لحرام: هذا حلال لترويج السلعة[3] أو بحكم الجهل[4] لا يكفر، ولو تمنىّ أن لا يكون الخمر حراماً أو لا يكون صوم رمضان فرضاً لِمَا يشقّ عليه لا يكفر[5]، بخلاف ما إذا تمنىّ أن لا يحرم الزنا، وقتل النفس بغير حقّ فإنّه يكفر[6]؛

---

(١) **قوله: [من غير ضرورة]** متعلّق بالأكل والشرب، والضرورة مشتقّ من الضرر، وهي ما لا بدّ منه، استثنى حالة الضرورة لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْه ﴾[البقرة: ١٧٣]. ١٢

(٢) **قوله: [شرب النبيذ إلى أن يسكر... إلخ]** هذا مثال للحرام لغيره، فإنّ حرمة النبيذ للإسكار، أو مثال لما ثبتت حرمته بدليل ظنيّ، ولذا قال الشيخان الإمام أبو حنيفة والإمام أبو يوسف رحمهما الله تعالى بالحلّ فيما دون الإسكار، كما في "الهداية". ١

(٣) **قوله: [لترويج السلعة]** لأنّ السوقيّ لا يعتقده حلالاً، بل إنما يقوله ترويجاً لشرائه، كذا في "البحر". ١٢

(٤) **قوله: [أو بحكم الجهل]** أي: بعدم العلم بكونه حراماً، قال في "البحر": أمّا الجاهل فلا يفرّق بين الحلال والحرام لعينه وغيره، وإنما الفرق في حقّه إن كان قطعيًّا كفر به و إلاّ فلا، فيكفر إذا قال: «الخمر ليس بحرام»، إنتهى. وقال العلاّمة القاري في "شرح الفقه الاكبر": أمّا إذا تكلّم بكلمة ولم يدر أنها كلمة كفر، ففي "فتاوى قاضي خان" حكاية خلاف من غير ترجيح، حيث قال: قيل لا يكفر لعذره بالجهل، وقيل: يكفر ولا يعذر بالجهل، أقول: والأظهر الأوّل إلاّ إذا كان من قبيل ما يعلم من الدين بالضرورة، فإنّه حينئذ يكفر ولا يعذر بالجهل. ١٢

(٥) **قوله: [لِمَا يشقّ عليه ولا يكفر]** وهكذا الحكم في سائر الفرائض الشاقّة من الحجّ والجهاد، أمّا لو قال ذلك تهاوناً بها فهو كفر، وعلى هذا يحمل ما قاله بعض الأيمَّة من أنه من قال عند مقدم رمضان: «جاء الضيف الثقيل»، فقد كفر. ١٢ "ن"

(٦) **قوله: [فإنّه يكفر]** والقاعدة أنّ كلّ ما كان حراماً في شرائع جميع الأنبياء فتمنيّ حلّه كفر، وما كان حلالاً ثُمَّ حرم فتمنيّ حلّه ليس بكفر. ١٢ "ن"

لأنّ حرمة هذه الأشياء ثابتة في جميع الأديان، موافقة للحكمة[(١)]، ومن أراد الخروج عن الحكمة فقد أراد أن يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة، وهذا جهل منه بربّه تعالى، وذكر الإمام السرخسيّ في كتاب الحيض: أنه لو استحلّ وطئ امرأته الحائض يكفر، وفي النوادر: عن محمّد رحمه الله أنه لا يكفر، وهو الصحيح[(٢)]. وفي استحلاله اللواطة بامرأته لا يكفر[(٣)] على الأصحّ، ومن وصف الله تعالى بما لا يليق، أو سخر باسم من أسمائه، أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده أو وعيده يكفر، وكذا لو تمنىّ أن لا يكون نبيّ من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة، وكذا لو ضحك على وجه الرضاء[(٤)] فيمن تكلّم بالكفر، وكذا لو جلس على مكان مرتفع[(٥)] وحوله

---

(١) **قوله: [موافقة للحكمة]** أي: في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن حال الأشخاص والأزمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال، وأمّا مثل حرمة الخمر فالحكمة فيها ليست ذاتيّة، فتمنيّ خلافه يحتمل أن يكون إرادة تبديل حال الأشخاص والأزمان. ١٢ "خيالي"

(٢) **قوله: [لا يكفر، وهو الصحيح]** وهذا مبنيّ على ما تقدّم من الخلاف فيمن استحلّ حراماً لغيره، أيكفر أم لا؟؛ لأنّ حرمة وطي الحائض لعلّة الأذى. ١٢ "شرح الفقه الأكبر".

(٣) **قوله: [بأمرأته لا يكفر]** قال في "الخلاصة": هو الصحيح، قلت: لأنّ حرمتها ثابتة، إمّا بأخبار الأحاد أو بالقياس على حرمة وطي الحائض، قال في "الخلاصة": إذا كانت الحرمة بأخبار الأحاد لا يكفر، بخلاف اللواطة من الغلام، فإنّ حرمتها قطعيّة ثابتة بالكتاب، قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾[الأعراف: ٨١]، وغير ذلك من الآيات. ١٢

(٤) **قوله: [على وجه الرضا]** وأمّا إذا ضحك لا على وجه الرضاء، بل بسبب أن كان الكلام الموجب للكفر عجيباً غريباً يضحك السامع ضرورة فلا يكفر. ١٢ "شرح الفقه الأكبر" للعلاّمة القاري.

(٥) **قوله: [على مكان مرتفع]** وكذا إذا لم يجلس على المكان المرتفع. ١٢ "خلاصة الفتاوى". ١٢

جماعة يسألونه مسائل، ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعاً[١]، وكذا لو أمر رجلاً[٢] أن يكفر بالله، أو عزم على أن يأمره بكفره، وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها، وكذا لو قال عند شرب الخمر و الزنا: «بسم الله»[٣]، وكذا إذا صلّى بغير القبلة أو بغير طهارة[٤] متعمّداً يكفر، وإن وافق ذلك القبلة، وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافاً لا اعتقاداً[٥] إلى غير ذلك من الفروع. (واليأس من الله تعالى كفر)؛ لأنه لا ييئس من روح الله إلاّ القوم الكافرون. (والأمن من الله تعالى كفر) لأنه لا يأمن من مكر الله إلاّ

---

(١) **قوله: [يكفرون جميعاً]** وذلك لأنّ هذه الجماعة يجعلون ذلك الشخص مثل النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم، وينزلون الغير منزلة أصحابه الكرام في السؤال بالمسائل والأحكام، استهزاء بالنبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم وأصحابه، نعوذ بالله تعالى من ذلك. ١٢ "شرح الفقه الأكبر".

(٢) **قوله: [لو أمر رجلاً... إلخ]** لأنه رضاً بالكفر والرضا بالكفر كفر، سواء كان يكفّر نفسه أو يكفّر غيره، كذا في "شرح الفقه الأكبر"، وقد حكى العلاّمة ابن نجيم في "البحر" خلافاً في هذه المسئلة، قال العلاّمة ابن عابدين الشاميّ في "منحة الخالق": قال في "التتارخانية": وفي "النصاب": الأصحّ أنه لا يكفر بالرضا بكفر الغير، وفي "غرر المعاني": لا خلاف بين مشايخنا أنّ الأمر بالكفر كفر، وفي "شرح السير": أنّ الرضا بكفر الغير إنما يكون كفراً إذا كان يستخفّ الكفر ويستحسنه، أمّا إذا أحبّ الموت أو القتل على الكفر لمن كان شديداً مؤذياً بطبعه حتى ينتقم الله تعالى منه، فهذا لا يكون كفراً، وقد عثرنا على رواية أبي حنيفة أنّ الرضا بكفر الغير كفر من غير تفصيل. ١٢

(٣) **قوله: [بسم الله]** لاستخفافه باسمه تعالى وتقدّس. ١٢

(٤) **قوله: [أو بغير طهارة]** هذا إذا كان مستحلاً له، وإلاّ فمعصية فقط لا كفر، قال في "شرح الفقه الأكبر": وكذا إذا صلّى بغير طهارة أو مع الثوب النجس يعني: مع القدرة على الثوب الطاهر كفر يعني: إذا استحلّ وإلاّ فلا شكّ أنّها معصية و أنه كأنه ترك تلك الصلاة، وبمجرّد تركها لا يكفر. ١٢

(٥) **قوله: [لا اعتقاداً]** فإنّه إذا اعتقدها فكفره بيّن لا حاجة إلى البيان. ١٢

القوم الخاسرون، فإن قيل: الجزم بأنّ العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى، وبأنّ المطيع يكون في الجنّة أمن من الله، فيلزم أن يكون المعتزليّ كافراً، مطيعاً كان أو عاصياً؛ لأنه إمّا آمن أو آئس(١)، ومن قواعد أهل السنّة والجماعة أن لا يكفر أحد(٢) من أهل القبلة(٣)، قلنا: هذا ليس بيأس ولا أمن؛ لأنه على تقدير العصيان لا ييئس أن يوفّقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح، وعلى تقدير الطاعة لا يأمن من أن يخذله الله فيكتسب، وبهذا يظهر الجواب عمّا قيل: إنّ المعتزلي إذا ارتكب كبيرة لزم أن يصير كافراً ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن، وذلك(٤) لأنّا لانسلّم أنّ اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس(٥)، وأنّ اعتقاد عدم إيمانه المفسّر بمجموع التصديق والإقرار والأعمال، بناء على انتفاء الأعمال، يوجب الكفر(٦)، هذا والجمع بين قولهم: لا يكفّر أحد من أهل القبلة، وقولهم:

---

(١) **قوله: [لأنه إمّا آمن أو آئس]** لأنه إن كان مطيعاً اعتقد أنّ ثوابه واجب على الله تعالى وأنّ عذابه محال، وإن كان عاصياً اعتقد أنّ خلوده في النار واجب على الله تعالى وأنّ ثوابه محال. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [أن لا يكفر أحد... إلخ]** قال العلاّمة الخيالي: معنى هذه القاعدة: أنه لا يكفر في المسائل الاجتهاديّة؛ إذ لا نزاع في تكفير من أنكر ضروريّات الدين، ثُمَّ إنّ هذه القاعدة للشيخ الأشعريّ وبعض متابعيه، وأمّا البعض الآخر فلم يوافقهم، وهم اللذين كفّروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل، فلا احتياج إلى الجمع لعدم اتّحاد القائل. ١٢

(٣) **قوله: [أهل القبلة]** قد تقدّم تعريفه عن "شرح الفقه الأكبر" في بحث الكبائر. ١٢

(٤) **قوله: [وذلك]** أي: ظهور الجواب. ١٢

(٥) **قوله: [يستلزم اليأس]** لأنه لا ييئس أن يوفّقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح. ١٢

(٦) **قوله: [يوجب الكفر]** أي: لا نسلّم أنّ هذا الاعتقاد يوجب الكفر، أمّا عندنا فظاهر؛ لأنّ الأعمال عندنا

يكفر من قال بخلق القرآن، أو استحالة الرؤية، أو سبّ الشيخين، أو لعنهما وأمثال ذلك مشكل[1]. (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام: «من أتى كاهناً فصدّقه بما يقول فقد كفر بِما أنـزل الله تعالى على محمّد» عليه السلام، والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان، ويدّعي معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب[2]، كان في العرب كهنة يدّعون معرفة الأمور، فمنهم من كان يزعم أنّ له رئياً من الجنّ[3]، وتابعة[4] يلقى إليه الأخبار، ومنهم من كان يزعم أنه يستدرك الأمور بفهم أعطيه، والمنجم إذا ادّعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن، وبالجملة العلم بالغيب أمر تفرّد به الله تعالى، لا سبيل إليه للعباد إلاّ بإعلام منه تعالى، أو إلْهام بطريق المعجزة أو الكرامة، أو إرشاد إلى الاستدلال بالأمارات فيما

خارجة عن الإيمان، وأمّا عندهم فلأنّ تارك العمل لا مؤمن ولا كافر. ١٢ "ن"

(١) **قوله: [مشكل]** ويمكن الجمع بينهما على ما قاله العلاّمة الخيالي من أنّ التكفير مذهب بعض الفقهاء، ولكنّ المحقّقين منهم كالإمام أبي حنيفة والإمام الشافعيّ وغيرهما والمتكلّمين من الأشعريّة والماتريديّة لم يروا إخراجهم من سواد المسلمين، وقالوا: هم فسّاق عصاة ضلال، كذا في "الشفا". ١٢

(٢) **قوله: [مطالعة علم الغيب]** أي: إطّلاعه، و«الغيب» هو الخفيّ الـذي لا يدركـه الحسّ ولا يقتضيه بداهة العقل، وهو قسمان: قسم لا دليل عليه، وهـو المعنى بقوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾[الأنعام: ٥٩]، وقسم: نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله، قالـه القاضي البيضاويّ. ١٢

(٣) **قوله: [رَئِيّاً من الجنّ]** قال في "الصحاح"، يقال: «له رَئِيّ من الجنّ» أي: مسّ، والمعنى: أنّ لـه تعلّقـاً وقرباً من الجنّ و «رَئِيّ» على وزن فعيل . ١٢ "خيالي"

(٤) **قوله: [تابعة]** بالنصب عطف على «رَئِيّا» وهو اسم لفريق من الجنّ. ١٢"خيالي"

يمكن فيه ذلك، ولهذا ذكر في الفتاوى أنّ قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر، مدّعياً علم الغيب لا بعلامته كفر[1]. (والمعدوم ليس بشيء) إن أريد بالشيء الثابت المتحقّق على ما ذهب إليه المحقّقون من أنّ الشيئيّة تساوق الوجود[2] والثبوت، والعدم يرادف النفي، فهذا حكم ضروريّ لَم ينازع فيه إلاّ المعتزلة القائلون بأنّ المعدوم الممكن ثابت في الخارج[3]، وإن أريد أنّ المعدوم لا يسمّى شيئاً فهو بحث لغويّ مبنيّ على تفسير الشيء بأنه الموجود أو المعدوم[4]، أو ما يصلح أن يعلم[5] أو يخبر عنه، فالمرجع إلى النقل، وتتبّع موارد الاستعمال. (وفي دعاء الأحياء للأموات وصدقتهم) أي: صدقة الأحياء (عنهم) أي: عن الأموات (نفع لهم) أي:

---

(١) **قوله: [لا بعلامته كفر]** أمّا إذا استدلّ بأنّ الهالة تدلّ على رطوبة الهواء، ورطوبة الهواء سبب أكثري للمطر فلا كفر. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [تساوق الوجود]** بمعنى: المساوقة بين الشيئين أن لا يتخلّف أحدهما عن الآخر تخلّفاً زمانيًّا أو ذاتيًّا، وقد يطلق المساوق على اللازم بحسب الزمان، كذا في "شرح السلّم" للملاّ حسن وحاشيته، ولكن ثبت مِمَّا تقدّم في أوّل الكتاب أنّ الشيء مرادف للوجود. ١٢

(٣) **قوله: [ثابت في الخارج]** فإنهم زعموا أنّ الماهيّة قسمان: أحدهما: المنفيّ ويسمّى المعدوم المحال والممتنع وغير الثابت، وثانيهما: الثابت ويسمّى المتحقّق والشيء، وهو إمّا موجود كالشمس وإمّا معدوم ممكن كالحوادث الموجودة بعد سنة، فالنفي عندهم أخصّ من العدم، والوجود أخصّ من الثبوت. ١٢ "ن"

(٤) **قوله: [أو المعدوم]** الصحيح أو المعلوم، كما في "النبراس". ١٢

(٥) **قوله: [أو ما يصلح أن يعلم... إلخ]** وهو مختارجمهور المعتزلة ومختار سيبويه أيضاً، كما في "التعريفات" للسيّد السند. ١٢

للأموات خلافاً للمعتزلة متمسّكاً بأنّ القضاء لا يتبدّل[١]، وكلّ نفس مرهونة بما كسبت[٢]، والمرء مجزيّ بعمله[٣] لا بعمل غيره، ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للأموات خصوصاً في صلاة الجنازة، وقد توارثه السلف، فلو لم يكن للأموات نفع فيه لمَا كان له معنى، وقال عليه السلام: «ما من ميّت تصلّي عليه أمّة من المسلمين يبلغون مائة، كلّهم يشفعون له إلاّ شفّعوا فيه»، وعن سعد بن عبادة أنه قال: يا رسول الله! إنّ أمّ سعد ماتت، فأيّ الصدقة أفضل؟ قال: «الماء»، فحفر بئراً وقال: «هذه لأمّ سعد»، وقال عليه السلام: «الدعاء يردّ البلاء، والصدقة تطفئ غضب الربّ» وقال عليه السلام: «إنّ العالم والمتعلّم[٤] إذا مرّا على قرية، فإنّ الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً» والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى. (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات) لقوله

---

(١) **قوله: [لا يتبدلّ]** وأجيب بأنّ عدم تبدّل القضاء بالنسبة إلى الموتى لا ينافي نفع دعاء الأحياء لهم فإنّ ذلك النفع بالدعاء يجوز أن يكون بالقضاء. ١٢ "شرح الفقه الأكبر".

(٢) **قوله: [مرهونة بما كسبت]** وأجيب بأنّ توفيق الأحياء للدعاء لهم يجوز أن يكون بكسبهم عملاً في الدنيا يستحقّ به مثل ذلك الجزاء، فيكون مجزيًّا بعمله في الآخرة. ١٢ "شرح الفقه الأكبر".

(٣) **قوله: [مجزيّ بعمله... إلخ]** دليل مستنبط من الآية ﴿لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾[النجم: ٣٩]، وأجاب عنه العلاّمة القاري في "شرح الفقه الأكبر": بأنه لم ينف انتفاع الرجل بسعي غيره، وإنما نفى ملكه بغير سعيه، وبين الأمرين فرق بيّن، فأخبر الله تعالى أنه لا يملك إلاّ سعيه، وأمّا سعيُ غيره فهو مِلك لساعيه، فإن شاء أن يبذله لغيره وإن شاء أن يبقيه لنفسه وهو سبحانه لم يقل: لا ينتفع إلاّ بما سعى. ١٢

(٤) **قوله: [العالم والمتعلّم... إلخ]** قال العلاّمة القاري في "شرح الفقه الأكبر" عن الإمام السيوطيّ: إنّه لا أصل له. ١٢

تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[غافر: ٦٠] ولقوله عليه السلام: «يستجاب الدعاء للعبد ما لَم يدع بإثم أو قطيعة رحم ما لم يستعجل» ولقوله عليه السلام: «إنّ ربّكم حيّ كريم يستحيي من عبده[١] إذا رفع يديه إليه أن يردّهما صفرا». واعلم أنّ العمدة في ذلك صدق النيّة، وخلوص الطويّة وحضور القلب لقوله عليه السلام: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أنّ الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاهٍ». واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال: يستجاب دعاء الكافر، فمنعه الجمهور لقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلاَّ فِي ضَلاَلٍ﴾[٢] [الرعد: ١٤]؛ ولأنه لا يدعو الله تعالى؛ لأنه لا يعرفه، وإن أقرَّ به فلَمَّا وصفه بما لا يليق به فقد نقض إقراره، وما روي في الحديث من أنّ دعوة المظلوم وإن كان كافراً تستجاب فمحمول على كفران النعمة، وجوّزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿ربّ أنظرني﴾[الأعراف: ١٤٣] فقال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ [الأعراف: ١٥] هذه إجابة[٣]، وإليه ذهب أبو القاسم الحكيم

---

(١) **قوله: [يستحيي من عبده]** و«الحياء» انقباض النفس عن القبح مخافة الذمّ، وإذا وصف به الباري تعالى كما جاء في الحديث فالمراد به الترك اللازم للانقباض، كما أنّ المراد من رحمته وغضبه إصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنيهما، قاله القاضي البيضاويّ. ١٢

(٢) **قوله: [إلاّ في ضلال]** أي: في ضياع وخسار لا منفعة فيه. ١٢ "شرح الفقه الأكبر".

(٣) **قوله: [هذه إجابة]** قال العلاّمة الخيالي: فيه بحث لجواز أن يكون إخبار عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعاه أو لم يدع، وقيل: يستجاب دعاء الكفافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة، وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث، انتهى. و هو المختار للعلاّمة القاري في "شرح

وأبو النصر الدبوسيّ، قال الصدر الشهيد: وبه يفتى. (وما أخبر به النبيّ عليه السلام من أشراط الساعة) أي: من علاماتها (من خروج الدجّال، ودابّة الأرض(١) ويأجوج ومأجوج(٢)، ونزول عيسى عليه السلام(٣) من السماء، وطلوع الشمس من مغربها فهو حقّ)؛ لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق، قال حذيفة بن أسيد الغفاريّ: «طلع النبيّ عليه السلام علينا ونحن نتذاكر فقال: ما تذكرون؟ قلنا: نذكر الساعة، قال: إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات، فذكر الدخان(٤)، والدجّال والدابّة، وطلوع الشمس من

الفقه الأكبر". ١٢

(١) **قوله: [ودابّة الأرض]** لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لاَ يُوقِنُونَ﴾[النمل: ٨٢]، والتفصيل في **"بهار شريعت"** لصدر الشريعة العلاّمة **المفتي أمجد عليّ** رحمه الله، وفي غيره من الكتب. ١٢

(٢) **قوله: [يأجوج ومأجوج]** هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح عليه السلام، كانوا يسكنون في الطرف الشرقيّ الشماليّ من الأرض، وأجسادهم عظيمة وأخلاقهم سباعيّة، فكانوا يدخلون البلاد فيفسدون حتى قيل: كانوا يأكلون الناس، فسدّ ذوالقرنين الملك طريقهم، فحبسهم الله سبحانه وراء الجبل. ١٢ "ن"

(٣) **قوله: [نزول عيسى عليه السلام]** فترتيب القضيّة أنّ المهديّ يظهر أوّلاً في الحرمين الشريفين، ثُمَّ يأتي بيت المقدس، فيأتي الدجّال ويحصره في ذلك الحال، فينزل عيسى عليه السلام من المنارة الشرقيّة في دمشق «الشام»، ويجيء إلى قتال الدجّال، فيقتله بضربة في الحال، فإنّه يذوب كالملح في الماء، فيجتمع عيسى عليه السلام بالمهديّ، وقد أقيمت الصلاة فيشير المهديّ لعيسى عليه السلام بالتقدّم فيمتنع معلّلاً بأنّ هذه الصلاة أقيمت لك فأنت أولى بأن تكون الإمام في هذا المقام، ويقتدي به ليظهر متابعته لنبيّنا صلّى الله تعالى عليه وسلّم. ١٢ "شرح الفقه الأكبر".

(٤) **قوله: [الدخان]** قال الطيبيّ هو الذي ذكر في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾[الدخان: ١٠] وذلك كان في عهده صلّى الله تعالى عليه وسلّم، انتهى. ويؤيّده ما قال ابن مسعود رضي الله

مغربها، ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من "اليمن" تطرد الناس إلى محشرهم». والأحاديث الصحاح في هذه الأشراط كثيرة جدًّا، فقد روي أحاديث وآثار في تفاصيلها و كيفيّاتها، فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ. (والمجتهد)[1] في العقليّات[2] والشرعيّات[3] الأصليّة[4] والفرعيّة (قد يخطئ وقد يصيب) وذهب بعض

تعالى عنه: هو عبارة عمّا أصاب قريشاً من القحط حتى يرى الهواء لهم كالدخان، لكن قال حذيفة هو على حقيقته؛ لأنه صلّى الله تعالى عليه وسلّم سئل عنه، فقال: يملاء ما بين المشرق والمغرب، يمكث أربعين يوماً وليلة، أمّا المؤمن فيصيبه كالزكام، والكافر كالسكران. ١٢ "مرقاة"

(١) **قوله: [المجتهد]** هو من يحوي علم الكتاب ووجوه معانيه وعلم السنّة بطريقها ومتونها ووجوه معانيها، ويكون مصيباً في القياس، عالِماً بعرف الناس، قاله السيّد في "التعريفات". ١٢

(٢) **قوله: [العقليّات]** هي المسائل التي لا تثبت إلاّ بدليل عقليّ غير مستنبط من الكتاب والحديث والإجماع، قاله في "النبراس"، وقال في "مسلّم الثبوت" وشرحه "فواتح الرحموت": المصيب في العقليّات واحد وإلاّ اجتمع النقيضان، والمخطيء فيها إن كان نافياً لملّة الإسلام فكافر وآثم على اختلافه في شرائطه، من بلوغ الدعوة عند الأشعريّة ومختار المصنّف، ومُضيّ مدّة التأمّل والتميّز عند أكثر الماتريديّة وإن لم يكن نافياً لملّة الإسلام، كالقول بخلق القرآن وأمثال ذلك فآثم لا كافر. ١٢

(٣) **قوله: [والشرعيّات]** هي الأمور التي لا يستقلّ العقل بإدراكها. ١٢

(٤) **قوله: [الأصليّة]** قال الشارح في "التلويح" لا يجري الإجتهاد في القطعيّات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين، وقال في موضع آخر من نفس الكتاب: لأنّ المخطيء في الأصول والعقائد يعاقب، بل يضلّل أو يكفّر؛ لأنّ الحقّ فيها واحد إجماعاً، والمطلوب هو اليقين الحاصل بالأدلّة القطعيّة؛ إذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه، فالمخطيء فيها مخطيء ابتداء وانتهاء. ١٢

الأشاعرة والمعتزلة إلى أنّ كلّ مجتهد في المسائل الشرعيّة الفرعيّة التي لا قاطع فيها مصيب، وهذا الاختلاف مبنيّ على اختلافهم في أنّ لله تعالى في كلّ حادثة حكماً معيّناً أم حكمه في المسائل الاجتهاديّة ما أدّى إليه[1] رأي المجتهد. وتحقيقُ هذا المقام أنَّ المسألة الاجتهاديّة إمّا أن لا يكون من الله تعالى فيها حكم معيّن قبل اجتهاد المجتهد أو يكون، وحينئذ إمّا أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل أو يكون، وذلك الدليل إمّا قطعيّ أو ظنِيّ، فذهب إلى كلّ احتمال جماعة[2]، والمختار أنّ الحكم معيّن وعليه دليل ظنيّ إن وجده المجتهد أصاب، وإن فقده أخطأ، والمجتهد غير مكلّف بإصابته لغموضه وخفائه، فلذلك كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً، فلا خلاف على هذا المذهب في أنّ المخطئ ليس بآثم، وإنما الخلاف في أنه

---

(١) **قوله: [ما أدّى إليه... إلخ]** فعلى هذا قد يتعدّد الأحكام الحقّة في حادثة واحدة، ويكون كلّ مجتهد مصيباً. ١٢ "شرح الفقه الأكبر".

(٢) **قوله: [إلى كلّ احتمال جماعة]** قال الشارح في "التلويح": فحصل أربعة مذاهب: الأوّل: أن لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد، بل الحكم ما أدّى إليه رأي المجتهد وإليه ذهب عامّة المعتزلة، ثُمَّ اختلفوا فذهب بعضهم إلى استواء الحكمين في الحقيّة، وبعضهم إلى كون أحدهما أحقّ، وقد ينسب ذلك إلى الأشعريّ بمعنى: أنه لم يتعلّق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد، وإلاّ فالحكم قديم عنده، الثاني: أنّ الحكم معيّن ولا دليل عليه، بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين، فلمن أصاب أجران، ولمن أخطأ أجر الكدّ، وإليه فذهب طائفة من الفقهاء والمتكلّمين، الثالث: أنّ الحكم معيّن و عليه دليل قطعيّ، والمجتهد مأمور بطلبه وإليه ذهب طائفة من المتكلّمين، الرابع: أنّ الحكم معيّن وعليه دليل ظنيّ، إن وجده أصاب وإن فقده أخطأ، والمجتهد غير مكلّف بإصابتها لغموضها وخَفائها، فلذا كان المخطىء معذوراً بل مأجوراً. ١٢

مخطئ ابتداء وانتهاء أي: بالنظر إلى الدليل والحكم جميعاً، وإليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ أبي منصور، أو انتهاء فقط[١] أي: بالنظر إلى الحكم حيث أخطأ فيه، وإن أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه مستجمعاً لجميع شرائطه وأركانه، وأتى بما كلّف من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديّات إقامة الحجّة القطعيّة التي مدلولها حقّ البتة، والدليل على أنّ المجتهد قد يخطئ بوجوه: الأوّل: قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾[٢] [الأنبياء: ٧٩] والضمير للحكومة أو الفتيا، ولو كان كلّ من الاجتهادين صواباً لِمَا كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة؛ لأنّ كلاًّ منهما قد أصاب الحكم حينئذ وفهمه، الثاني: الأحاديث والآثار الدالّة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى[٣]، قال عليه

---

(١) **قوله: [أو انتهاء فقط]** وهذا هو المختار عند الشارح وشيخ الإسلام فخر الإسلام البزدويّ وأتباعه ومشايخ «سمرقند» رحمهم الله تعالى، كذا في "التلويح" و"قمر الأقمار". ١٢

(٢) **قوله: [﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾... إلخ]** والضمير للحكومة أو الفتوى، ووجه الاستدلال أنّ داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث، وبالحرث لصاحب الغنم، وسليمان حكم بأن تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها، ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان، فيردّ كلّ إلى صاحبه ملكه، وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي وإلاّ لَمَّا جاز لسليمان عليه الصلاة والسلام خلافه، ولا لداود عليه الصلاة والسلام الرجوع عنه، ولوكان كلّ من الاجتهادين حقًّا لكان كلّ منهما قد أصاب الحكم وفهمه، ولم يكن لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة، وإن لم يدلّ على نفي الحكم عمّا عداه، لكنّه في هذا المقام يدلّ عليه، كما لا يخفى على من له معرفة بخواصّ التركيب، قاله الشارح في "التلويح". ١٢

(٣) **قوله: [متواترة المعنى]** وإن كانت من قبيل الأحاد، وإنما قيّد بالتواتر؛ لأنّها لولم تكن بالغة مبلغ التواتر لما صحّ الاستدلال بها على الأصول، على ما قاله الشارح في "التلويح". ١٢

السلام: «إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة» وفي حديث آخر جعل للمصيب أجرين، وللمخطئ أجراً واحداً، وعن ابن مسعود رضي الله عنه: إن أصبت فمن الله وإلاّ فمنيّ ومن الشيطان، وقد اشتهرت تخطية الصحابة بعضهم بعضاً في الاجتهاديّات، الثالث:أنّ القياس مظهر لا مثبت، فانّ الثابت بالقياس ثابت بالنصّ أيضاً معنى(١)، وقد أجمعوا على أنّ الحقّ فيما ثبت بالنصّ واحد لا غير. الرابع: أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبيّنا عليه السلام(٢) بين الأشخاص، فلو كان كلّ مجتهد مصيباً لزم اتّصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والإباحة أو الصحّة والفساد(٣) أو الوجوب وعدمه(٤)، وتمام تحقيق هذه الأدلّة والجواب عن تمسّكات المخالفين

---

(١) **قوله: [ثابت بالنصّ أيضاً معنى]** وإن لم يكن ثابتاً به صريحاً. ١٢

(٢) **قوله: [شريعة نبيّنا عليه الصلاة والسلام]** لأنه صلّى الله تعالى عليه وسلّم مبعوث إلى الناس كافّة، داع لهم إلى الحقّ لصريح النصوص، قال في "التلويح": لا يخفى أنّ ابتناء هذا الجواب على أنّ الثابت بالقياس ثابت بالنصّ، وأنّ الحقّ في الاجتهاديّات الثابتة بالنصوص واحد إجماعاً، والأصوب أن يقال: يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة إلى شخص واحد فيما إذا استفتى عاميّ لم يلتزم تقليد مذهب معيّن مجتهدين حنفيًّا وشافعيًّا فأفتاه، أحدهما بإباحة النبيذ، والآخر بحرمته، ولم يترجّح أحدهما عنده ولم يستقرّ علمه على شيء منهما، وأيضاً إذا تغيّر اجتهاد المجتهد، فإن بقي الأوّل حقًّا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة إليه، وإلاّ لزم النسخ بالاجتهاد، وكذا المقلّد إذا صار مجتهداً. ١٢

(٣) **قوله: [أو الصحّة والفساد]** كقهقهة بالغ يقظان في صلاة ذات ركوع وسجود، فإنّها مفسدة للصلاة والوضوء معا عندنا لا عند الشوافع. ١٢

(٤) **قوله: [أو الوجوب وعدمه]** كصلاة الوتر فإنّها واجبة عندنا، وسنّة عند الإمام الشافعيّ رحمه الله تعالى. ١٢

يطلب من كتابنا "التلويح في شرح التنقيح". (ورسل البشر[١] أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة[٢] أفضل من عامّة البشر[٣]، وعامّة البشر أفضل من عامّة الملائكة)[٤]، أمّا تفضيل رسل الملائكة على عامّة البشر فبالإجماع، بل بالضرورة[٥]، وأمّا تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة، وعامّة البشر على عامّة الملائكة فبوجوه: الأوّل: أنّ الله تعالى أمر الملائكة

---

(١) **قوله: [رسل البشر]** الذي يظهر من "شرح المواقف" و"شرح العقائد العضديّة" للدواني أنّ المراد هاهنا الأنبياء مطلقاً، سواء كانوا من المرسلين أم لم يكونوا.

(٢) **قوله: [رسل الملائكة]** هم الذين يأخذون الوحي عن الله سبحانه و يبلّغونه سائر الملائكة، و المراد من الملائكة في هذا المقام الملائكة العلويّة السماويّة لا السفليّة الأرضيّة، فإنّه لا نزاع في أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة السفليّة الأرضيّة إنما النزاع في الملائكة العلويّة السماويّة، قاله السيّد السند في "شرح المواقف"، وبمثله قال المحقّق الدواني في "شرح العقائد العضدية". ١٢

(٣) **قوله: [من عامّة البشر]** المراد بالعامّة هاهنا كلّ من كان سوى الأنبياء، ولا حاجة إلى التقييد والتخصيص بالأولياء والصلحاء، كما ذهب إليه صاحب "النبراس" فإنّه لا كلام في أنّ رسل الملائكة أفضل من عامّة البشر مطلقاً، أعمّ من أن يكونوا أولياء الله أم لم يكونوا، نعم قول المصنّف فيما بعده: «وعامّة البشر أفضل من عامّة الملائكة» يحتاج إلى التخصيص بالأولياء والصلحاء؛ لأنّ الفسّاق لا اعتداد بهم، بل هم كالبهائم والأنعام. ١٢

(٤) **قوله: [أفضل من عامّة الملائكة]** وعند المعتزلة وأبي عبد الله الحليميّ والقاضي أبي بكر منّا: الملائكة أفضل، والمراد بالأفضليّة أنهم أكثر ثواباً عند الله؛ وذلك لأنّ عبادة الملائكة فطريّة ولا مزاحم لهم عنها، بخلاف عبادة البشر فإنّ لهم مزاحمات كثيرة فتكون عبادتهم أشقّ، وقد قال النبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم: «أفضل العبادات أحمزها»، أي: أشقّها، قاله المحقّق الدواني في "شرح العقائد العضديّة". ١٢

(٥) **قوله: [بالضرورة]** أي: بالضرورة الدينيّة، عنى به أنه من ضروريّات الدين، كذا في بعض الحواشي. ١٢

بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم[١]، بدليل قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَـذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾[الإسراء: ٦٢] ﴿أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ[٢] خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[الأعراف: ١٢] ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى[٣] بالسجود للأعلى دون العكس، الثاني: أنّ كلّ واحد من أهل اللسان يفهم[٤] من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الآية[البقرة: ٣١] أنّ القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة، وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم، الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى[٥] آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[آل عمران: ٣٣]، والملائكة

---

(١) **قوله: [على وجه التعظيم والتكريم]** في "شرح العقيدة الطحاويّة": قال الآخرون: إنّ سجود الملائكة كان امتثالاً لأمر ربّهم وعبادة وانقياداً وطاعة له، و تكريماً لآدم وتعظيماً، ولايلزم من ذلك الأفضليّة كمالم يلزم من سجود يعقوب لابنه يوسف عليهما السلام تفضيل ابنه عليه، ولا تفضيل الكعبة على بني آدم بسجودهم إليها امتثالاً لأمر ربهّم. ١٢

(٢) **قوله: [أنا خير منه]** فإنّ قول إبليس يدلّ على أنّ الإسجاد لآدم عليه السلام كان مكرّمة وتفضيلاً له عليه السلام على الملائكة؛ لأنّ إبليس استقبح أمر الله إيّاه بالسجود لآدم عليه السلام اعتقاداً بأنه أفضل منه، والأفضل لا يحسن أن يومر بالتخضّع للمفضول، كذا في "تفسير البيضاويّ". ١٢

(٣) **قوله: [الأمر لأدنى... إلخ]** لأنّ السجود أعظم أنواع الخدمة، وإخدام الأفضل للمفضول مِمَّا لا يقبله العقول، وإذا كان آدم عليه السلام أفضل منهم كان غيره من الأنبياء كذلك؛ إذ لا قائل بالفصل. ١٢ "شرح المواقف"

(٤) **قوله: [أهل اللسان يفهم... إلخ]** فإنّ سوق القصّة دالّ على أنّهم زعموا أنهم أحقّاء بالخلافة بالعصمة، فأبطل الله تعالى مزعومهم بإبراز آدم عليه السلام أعلم منهم في معرفة الأشياء، والأعلم أفضل لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[الزمر: ٩] .١٢

(٥) **قوله: [إنّ الله اصطفى إلخ]** بناء على أنّ اصطفائهم على العالمين يستلزم فضلهم عليهم. ١٢

من جملة العالم، وقد خصّ[1] من ذلك بالإجماع عدم تفضيل عامّة البشر على رسل الملائكة، فبقي معمولاً به فيما عدا ذلك، ولا خفاء[2] في أنّ هذه المسألة ظنّية يُكتفى فيها بالأدلّة الظنّية، الرابع[3]: أنّ الإنسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلميّة والعمليّة مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضروريّة الشاغلة عن اكتساب الكمالات، ولا شكّ أنّ العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف أشقّ وأدخل في الإخلاص، فيكون أفضل، وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة[4] إلى تفضيل الملائكة، وتمسّكوا بوجوه: الأوّل: أنّ الملائكة أرواح

---

(١) **قوله: [قد خصّ... إلخ]** يعني: ظاهر الآية يدلّ على تفضيل آل إبراهيم وآل عمران كلّهم من الرسل وغيرهم لكنّ تفضيل العامّة من أولادهما على رسل الملائكة خلاف الإجماع، فيكون مخصوصاً من عموم الآية، فبقي معمولاً به فيما عدا ذلك أي: بقي حكم الآية ثابتاً فيما سوى تفضيل عامّة البشر على رسل الملائكة، وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة، وعامّة البشر على عامّة الملائكة. ١٢ "ن"

(٢) **قوله: [لاخَفاء... إلخ]** جواب سؤال مقدّر تقريره: أنّ العامّ الذي خصّ منه البعض لايبقى قطعياً، بل يصير ظنّيًّا، فلا يصحّ به الاستدلال على المسئلة الاعتقاديّة، فأجابه: بأنّ هذه المسئلة وإن كانت من المسائل الاعتقاديّة، لكنّها مِمَّا يكتفى فيه بالظنّ فيصحّ الاستدلال عليها بدليل ظنّيّ. ١٢

(٣) **قوله: [الرابع]** حاصله أنّ مدار الفضل بكسب الأعمال الصالحة؛ إذ هي ملاك كثرة الثواب والقربة عند الله، والأشقّ منها أدخل في الإخلاص وأكثر أجراً وثواباً، فصاحبه أفضل ولا يخفى أنّ الوجهين الأوّلين من الوجوه الأربعة يدلاّن على تفضيل الأنبياء على الملائكة جمعاً، من دون تفضيل عامّة البشر على عامّة الملائكة، بخلاف الوجهين الأخيرين، فإنهما يدلاّن على تفضيل الأنبياء وعامّة البشر على الملائكة. ١٢

(٤) **قوله: [بعض الأشاعرة]** كالقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي عبد الله الحليمي كذا في "المواقف". ١٢

مجرّدة[1] كاملة بالعقل، مبرّأة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب، وعن ظلمات الهيولى والصورة، قويّة على الأفعال العجيبة، عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط، والجواب: أنّ مبنى ذلك على الأصول الفلسفيّة دون الإسلاميّة[2]، الثاني: أنّ الأنبياء مع كونه أفضل البشر يتعلّمون ويستفيدون منهم، بدليل قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ [النجم: ٥] وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ﴾[الشعراء: ١٩٣]، ولا شكّ أنّ المعلّم أفضل من المتعلّم، والجواب: أنّ التعليم من الله تعالى، والملائكة إنما هي المبلّغون[3]، الثالث: أنه قد اطّرد في الكتاب والسنّة تقديم ذكرهم[4] على ذكر الأنبياء، وما ذلك إلاّ لتقدّمهم في الشرف والرتبة، والجواب: أنّ ذلك لتقدّمهم في الوجود[5]، أو؛ لأنّ وجودهم أخفى، فالإيمان

---

(١) **قوله: [مجرّدة]** عن علائق المادّيّة وتوابعها، فليس شيء من أوصافها بالقوّة، بل كمالاتها كلّها بالفعل من مبدأ الفطرة. ١٢ "شرح مواقف".

(٢) **قوله: [دون الإسلاميّة]** فإنّ الملائكة عند أهل الحقّ أجسام لطيفة ولهم قوّة التشكّل والتبدّل، قادرون على الأفعال الشاقّة، عباد مكرّمون مواظبون على الطاعات، معصومون من المخالفات والفسق، لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة، قاله العارف بالله الإمام الشعرانيّ في "اليواقيت". ١٢

(٣) **قوله: [إنما هي المبلّغون]** وإسناد التعليم إليهم من باب المجاز العقليّ. ١٢ "شرح مواقف".

(٤) **قوله: [تقديم ذكرهم إلخ]** مع أنّ المفضول لا يقدّم على سبيل الاطّراد ١٢.

(٥) **قوله: [لتقدّمهم في الوجود...إلخ]** فإنّ الملائكة مقدّمون في الوجود، فجعل الوجود اللفظيّ مطابقاً للوجود الحقيقيّ، أو بحسب ترتيب الإيمان فإنّ وجود الملائكة أخفى، فالإيمان بهم أقوى، فيكون تقديم ذكرهم أولى. ١٢ "شرح مواقف".

بهم أقوى وبالتقديم أولى، الرابع: قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ[1] أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلاَ الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾[النساء: ١٧٢] فإنّ أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضليّة الملائكة من عيسى عليه السلام؛ إذ القياس في مثله الترقّي من الأدنى إلى الأعلى، يقال: «لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان»، ولا يقال: «السلطان ولا الوزير»، ثُمَّ لا قائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء، والجواب[2]: أنّ النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفّع من أن يكون عبداً من عباد الله تعالى، بل ينبغي أن يكون ابناً له سبحانه؛ لأنه مجرّد لا أب له، وكان يبرئ الأكمه والأبرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم، فردّ عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى[3]، وهم الملائكة الذين لا

---

(١) **قوله: [لن يستنكف المسيح... إلخ]** حاصل الاستدلال بالآية أنه قد ثبت من طريق اللغة أنّ مثل هذا الكلام يدلّ على أنّ المعطوف أفضل من المعطوف عليه؛ لأنه لا يجوز أن يقال: لن يستنكف الوزير أن يكون خادماً للملك ولا الشرطيّ أو الحارس، وإنما يقول: لن يستنتكف الشرطيّ أن يكون خادماً للملك ولا الوزير، ففي مثل هذا التركيب يترقّى من الأدنى إلى الأعلى، فإذا ثبت تفضيلهم على عيسى عليه السلام ثبت في حقّ غيره؛ إذ لم يقل أحد إنّهم أفضل من بعض الملائكة دون بعض. ١٢ "شرح العقيدة الطحاويّة".

(٢) **قوله: [والجواب... إلخ]** حاصل الجواب أنه لا نزاع في فضل قوّة الملك وقدرته وشدّته وعظم خلقه، وفي العبوديّة خضوع وذلّ وانقياد، وعيسى عليه السلام لا يستنكف عنها ولا من هو أقدر منه وأقوى وأعظم خلقاً، ولا يلزم من مثل هذا التركيب الأفضليّة المطلقة من كلّ وجه. ١٢ "شرح العقيدة الطحاويّة".

(٣) **قوله: [في هذا المعنى]** أي: في التجرّد لكونهم بلا أب وأمّ، وإصدار الأفعال العجيبة. ١٢

أب لهم ولا أمّ لهم، ويقدرون بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى، فالترقّي والعلوّ إمّا هو في أمر التجرّد، وإظهار الآثار القويّة لا في مطلق الكمال و الشرف فلا دلالةَ على أفضليّة الملائكة[1]، والله سبحانه تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

تـــــمـــــت

---

(١) **قوله: [على أفضليّة الملائكة]** بالمعنى الذي فيه الكلام وهو كثرة الثواب.

وصلّى الله تعالى وسلّم وبارك على سيّدنا ومولانا شفيعنا وحبيبنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين

تـــــمـــــت

ميزان العقائد

المتن والشرح كلاهما لـ«الشاه عبد العزيز المحدّث الدهلوي» قدّس سرّه الولي القوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالَمين، والصلاة والسلام على سيِّدنا محمّد وآله وصحبه أجمعين.

مقالة: فيما يتعلّق بالإله: لو لم يكن لم يكن موجود فقادراً عالِماً مطلقاً للآثار مريداً للتخصيص فمختاراً، فالعالم حادث، حيّ سميع بصير متكلّم حقيقةً للتواتر، صادق ليس بظالم للنقص سرمدي واحد مطلقاً للوجوب، مقدّس عن الجوهرية والأرضية وتوابعهما لِمَا مرّ وصفاته عينه وهو مرئيّ للتواتر والإمكان.

فصل: لا حكم للعقل في كون الفعل سبباً للجزاء، والمنصف يدرك استناد أفعاله إليه تعالى، وعدم إدراك البعض للقصور أو التعصّب.

مقالة: في النبيّ مصالح لا تحصىٰ وهو معصوم للوثوق، مقارن دعواه بمعجزة غير تعارض وتصديقه بعده ضروري، ومحمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم رسول خاتمهم للمعجزات، ثُمّ الخليفة لا تشترط فيه العصمة؛ لأنه ليس بمقنّن وهو أبوبكر ثُمّ عمر ثُمّ عثمان ثُمّ عليّ بالنصّ والإجماع، والأفضلية كذلك بهما وإثبات الغائب حمق، ثُمّ الخارق قد يظهر على يد وليّ وهي معجزة للنبيّ، والعامل من الإنس أفضل من الملك للكلفة.

مقالة: في المعاد يمكن وجود عالم آخر لعموم القدرة والبعث، وسائر الأشياء الواردة حقّ للتواتر والإمكان.

خاتمة: قبول التوبة والعفو بدونها جائز، والمؤمن لا يخلد في النار، والأمر والنهي تابع للمأمور به والمنهي عنه، تَمّ تأليفه في نصف دقيقة.

حرّره مؤلّفه الضعيف عبد العزيز العمري الدهلوي.

شرح ميزان العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين في التتميم، الله محمّد في جميع أفعاله، ومحمد الله مصلّ ومسلّم مع صحبه وآله.

قوله: [الحمد... إلخ] يحتمل الجنس والاستغراق والعهد، وفي الاستغراق إشكال مشهور وهو لزوم عينية الحكاية والمحكي عنه، والدفع بأنه بجميع أجزائه مأخوذ في جانب الموضوع والتغاير بالإجمال والتفصيل تأمّل، اختار اسمية الجملة لكونها دالّةً على الدوام والثبات، وقدّم «الحمد»؛ لأنه المناسب للمقام وهي في الأصل جملة فعلية، فيكون إنشاء للحمد، فإنّ الإخبار بذلك الحمد.

قوله: [لله] لفظ «الله» علَم للذات الواجب الوجود لا اسم للمفهوم الكلي الواجب بالذات؛ لأنه ينافيه دلالة كلمة التوحيد عليه، ولذا اختاره دون «الرحمن» أو غيره.

قوله: [على سيِّدنا] الضمير لجميع بني آدم، كما ورد: «أنا سيّد ولد آدم ولا فخر»، لا يقال: نبينا عليه السلام أيضاً داخل فيهم فيكون سيّداً من نفسه وهو ظاهر البطلان؛ لأنا نقول: يحكم العقل ببداهته بخروجه عليه السلام عنهم فهو تخصيص عقليّ، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة : ٢٨٤].

قوله: [محمّد] عطف بيان لقوله: «سيِّدنا».

قوله: [أجمعين] حال من «الصحب» أو تاكيد.

قوله: [مقالة] ليعلم أنّ هذه الرسالة مرتّبة على ثلاث مقالات وخاتمة، المقالة الأولى فيما يتعلّق بالإله من إثبات الذات والصفات، والثانية في مباحث النبوّة والإمامة، والثالثة في المعاد وأحواله، والخاتمة تتمّة لبعض مباحث المعاد وغيرها.

قوله: [فيما يتعلّق بالإله... إلخ] «ما» موصولة أي: في مباحث يتعلّق تعلّق إثباتها له أو نفيها عنه، و«الإله» في الأصل يطلق على كلّ معبود، ثُمّ غلب استعماله في المعبود بالحقّ الذي ذاته اقتضت وجوده، اعلم أنّ علم العقائد موضوعه ذات الله تعالى؛ لأنه يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي إمّا صفاته تعالى كالعلم والقدرة والرؤية والكلام أو أفعاله إمّا في الدنيا بخلق أفعال العباد وغير ذلك من

بعث الرسل وإظهار المعجزة وتعيين الشرائع ونصب الإمام، أو في الآخرة كالمعاد الجسماني والحشر والنشر والسؤال والحساب وعذاب القبر، ولا ريب في موضوعية ذات الله تعالى علم العقائد، أمّا علم الكلام فقد اختلف في موضوعه فزعم كلّ ما خالج نفسه ولا يتعلّق لغرضنا به في هذه الرسالة الوجيزة، بل الجوهرة العزيزة وإنّما بيّناه تفصيلاً في الكتب الأخر، وما قيل: من أنّ موضوع العلم لا يبحث فيه عنه، بل من أحواله فذات الله ليس موضوعاً لعلم العقائد؛ لأنه يبحث عنه فيه فهو مدفوع بأنّ هذه المسألة ليست من هذا العلم في الأصل، بل لَمَّا لم يجدوا في الإسلام علماً أعلى من هذا العلم، وكانت هذه المسألة مهتمّة لها كثير اهتمام أدخلوها في هذا العلم، وذلك ظاهر على من رأى عقائد السلف، فإنّهم كانوا لا يبحثون عن إثبات الواجب وإنّما تكلّم بها المتأخّرون، لَمَّا رأو البعض الفِرَق كالدهرية ينكرون هذه المسألة مع أنها أمّ العقائد.

قوله: [لو لم يكن موجود...آهـ] تفصيل هذا الدليل أنّ العقل يقسّم الموجود في أوّل النظر إلى ما يجب وجوده بالنظر إلى ذاته ما يجوز عليه الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته، والأوّل هو الواجب والثاني هو الممكن، أمّا الممكن فوجوده بديهي لا يحتاج إلى بيان لما نشاهد من عدم بعض الموجودات سابقاً أو لاحقاً أو سابقاً ولاحقاً، وأمّا الواجب فيحتاج إلى بيان، **وبيانه**: أنّ النظر في مفهوم الوجود يعطي أنه لا يمكن تحقّقه إلاّ به لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقّق موجود أصلاً، بيان الملازمة أنه على هذا التقدير تحقّق الممكن إمّا نفسه وهو محال بداهة أو بغيره، وذلك الغير أيضاً ممكن، فإمّا أن يتسلسل الآحاد إلى غير النهاية أو يدور، وعلى التقديرين يكون انتفاء الآحاد بأسرها بأن لا يوجد شيء منهما، فيكون وجود كلّ واحد من تلك الممكنات غير مستند إلى سبب مرجّح وجوده على عدمه وهو محال؛ لأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، ولا يتحقّق الوجوب إلاّ إذا امتنع جميع أنحاء العدم، وهذا الامتناع في الممكنات الصرفة بدون الواجب غير متحقّق لجواز انتفاء كلّ منها في ضمن انتفاء الكلّ فتدبّر.

أقول: تقرير هذا الدليل على وجه لا يتوقّف على إبطال الدور والتسلسل مع لطافة أخرى يتوقّف على تمهيد مقدّمتين: إحداهما: تصورية والأخرى: تصديقية، أمّا الأولى فهي أن يقال: إنّ مرادنا بالموجب التامّ هو الكافي في وجود أثره أي: لا يحتاج في إيجاد الأثر إلى أمر خارج عن ذاته،

وأمّا الثانية فهي أنّ الممكن لا يجوز أن يكون موجباً تامًّا للشيء؛ لأنّ موجبيته يتوقّف على الغير، أمّا الصغرى وهو توقّف موجبيته على موجوديته فضرورية لاستحالة كون المعدوم موجداً لغيره، وأمّا الكبرى وهي توقّف موجدية الممكن على غيره فظاهر؛ إذ الممكن بحسب ذاته لا يقتضي شيئاً من الطرفين، بل كلّ منهما بالغير وإلاّ لم يكن ممكناً، بل واجباً أو ممتنعاً، فإذا تمهّد هاتان المقدمتان نقول: هاهنا موجود قطعاً، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً احتاج إلى موجب تامّ قطعاً، فإن كان ممكناً فهو باطل للمقدّمة الثانية فهو واحب، وهذا الدليل لطيف خفيف المؤنة، قد وفقت بفضل الله تعالى لاستخراجه.

وقد أورد عليه بعض من ذكر عنده هذا الدليل نقضاً إجماليًّا وهو أنّ الأفعال الاختيارية كالقيام والقعود والأكل والشرب وغيرها فاعلها هذا الشخص الممكن قطعاً عند المعتزلة فيكون الممكن موجداً لغيره.

أقول: الجواب الجدلي عن هذا النقض أنه على مذهب المعتزلة دون مذهبنا، لكنّ الأولى في الجواب أنّ المعتزلي غير قائل بأنّ الممكن موجب تامّ لأفعاله، بل مباشر قريب كيف، وفعله متوقّف على وجوده وعلى شرائط أخرى مِمَّا لا اختيار له فيه فلم يتمّ النقض والله أعلم.

قوله: [فقادراً] الفاء في قوله: «فقادراً» للتفريع وصحّة التفريع على ما تقدّم ظاهر؛ لأنه لَمَّا ثبت وجوب الوجود استلزم ذلك الاتّصاف بجميع صفات الكمال، وصفة الكمال إنَّما هي القدرة دون الإيجاب والتفصيل أنّ الفاعل إمّا أن يكون فعله تابعاً للداعي، أو لا بل يكون مقتضى ذاته، والأوَّل يسمّى قادراً والثاني موجباً، والقدرة عن المتكلّمين عبارة عن صحّة الفعل والترك، والإرادة صفة مغائرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع دون الآخر، والظاهر من كلام المصنِّف أنه أراد بـ«القادر» غير المختار وهو ما يقول به الفلاسفة: من أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ومقدّم الشرطية بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع، وبهذا ظهر إيراد قوله: «فمختاراً» بعد ذكر القدرة.

قوله: [عالِماً] أقول: قد يطلق «العلم» ويراد به مطلق الإدراك وهو الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجرّدة استدلّ المتكلّمون على علمه تعالى بأفعاله المتقنة المحكمة التي يحار فيها الناظر

ويقف قائلاً: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً﴾ فحاصل استدلالهم أنه لو لم يكن عالِماً قادراً لم يصدر منه تلك الآثار لا محالة، كما تقول: لو لم يكن النار محرقة لَمَا صدر منها الإحراق، فهذا استدلال باللازم على الملزوم فتأمّل، وقد أشير إلى هذا الاستدلال في المتن بقوله: «للآثار» فهو دليل للعلم والقدرة.

قوله: [مطلقاً] يتعلّق بقوله: «فقادراً» و«عالماً» كليهما يعني: أنّ قدرته تعالى عامّة لجميع الممكنات، والدليل عليه أنّ علّة المقدّرية وهو الإمكان مشتركة بين جميع الممكنات مقدورة له تعالى، أقول: لا نسلّم أنّ الإمكان علّة المقدروية، بل إنّما هو علّة الحاجة إلى المؤثّر، والمؤثّر إمّا موجب أو قادر، فالاستدلال الصحيح أن يقال: إنّ المقتضى للقدرة هو الذات يوجب استناد صفاته تعالى إلى ذاته، والمصحّح للمقدورية هو الإمكان؛ لأنّ الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية، ونبسة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلّها، وهذا الدليل بعينه يجري في إثبات عموم العلم، فإنّ علمه تعالى يعمّ الكليات والجزئيات عند أهل السنّة والجماعة، وقالت الفلاسفة: إنّه تعالى لا يعلم الجزئي الزماني وإلاّ لزم كونه تعالى محلاًّ للحوادث؛ لأنّ العلم هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، فلو فرض علمه بالجزئي الزماني على وجه يتغيّر كان جهلاً.

أقول: وبالله التوفيق هذا الكلام يناقض قولهم: إنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، وإنّ ذاته تعالى علّة لجميع الممكنات من جملتها الجزئي الزماني، وأنه عالم بذاته والعجب أنهم كيف غفلوا عن هذا التناقض مع دعواهم الذكاء فهم بين أمور خمسة: الأوّل: أنّ الجزئيات الزمانية لا تتناهي في سلسلة الحاجة إلى الواجب؛ لأنّها إذا لم تكن معلولة له لم يلزم من علمه بذاته العلم بها، لكنّه باطل بالإجماع، الثاني: أن يثبتوا انتهائها في سلسلة الحاجة إليه، لكن لم يقولوا: بأنّ العلّة التامّة إذا علمت بعلم تامّ لم يستلزم ذلك العلم بالمعلول وهذا ظاهر، الثالث: أن يقرّوا بأنهم عجزوا عن إثبات كونه تعالى عالِماً بذاته ويعتبره، فإنّه حينئذٍ لا يلزم من انتهائها إليه أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول مع كونه عالِماً بها؛ لأنه ليس بعالم لذاته التي هي العلّة، لكنّه مسلّم عندهم، الرابع: أن لا يجعلوا العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، فإنّهم إذا لم يقولوا بذلك لا يلزمهم حصول الصورة في ذاته تعالى لكنه باطل غير مسلم عندهم قالوا إنا ندرك أشياء لا وجود لها في الخارج فلو لم تكن منطبعة في

النفس كانت إعداماً محضاً، فيستحيل الإضافة إليها وأيضاً فلا يتمّ شبهتهم المذكورة، الخامس: أن يجوزوا كونه تعالى محلاًّ للحوادث وما ذكروه إنّما يتمّ على تقدير الزيادة دون العينيّة التي هي مذهب الحكماء والمحقّقين ومن المتكلّمين، وأيضاً التغيّر إنّما هو في المتعلّق والإضافة دون صفة العلم كما لا يخفى.

قوله: [فالعالم حادث... آهـ] أقول: الفاء للتفريع، والتفريع على قوله: «فقادراً» ووجه التفريع أنّ الفاعل إمّا أن يكون موجباً أو مختاراً على سبيل الانفصال الحقيقيّ، وتوضيحه أنّ الفاعل إمّا أن يكون بحيث يصحّ منه الفعل والترك أو لا، والأوَّل المختار والثاني الموجب، وبيانه أنّ الفاعل إمّا أن يكون فعله تابعاً لقصده وداعية أو لا يكون، بل لقاسر أو طبع المحلّ، الأوَّل هو المختار والثاني الموجب، وليعتبر العاقل من نفسه الفرق بين حركته على وجه الأرض في مصالحاته ومهمّاته وبين حركته حال إلقائه من شاهق وحركات بنفسه، فإنّه يجد من نفسه في الأوَّل بحيث يمكنه الفعل والترك، ويرجّح أحدهما باتّصال ميل جازم منه إلى وقوعه، وذلك الميل تابع لتصوّر جلب نفع أو دفع ضرر، وفي الثاني يجد من نفسه بحيث لا يقدر على ترك الحركة إذا ثبت ذلك فاعلم أنّ فعل المختار حادث؛ لأنه لو لم يكن متأخّراً عنه لكان موجوداً معه لا يتخلّف عنه للزم دعوة الداعي إلى إيجاد الموجود، وقصد القاصد إلى تحصيل الحاصل وهو ضروري الاستحالة، فلَمَّا ثبت كونه تعالى قادراً ثبت حدوث العالم، والمراد بـ«العالَم» ما سوى ذاته، ولَمَّا كان المقرّر عند الجمهور أنّ الخبر يذكرنا الخبر أردنا أن ننبّهك على تطبيق شريف بين المتكلّمين والحكماء في نزاعهم بين القول بالإيجاب والاختيار، فنقول: اعلم أوَّلاً أنّ كمالات الله تعالى بالنسبة إلى الخلق منحصرة كلّياتها في أربعة أنواع: إبداع وخلق و تدبير و تدلّي، ولا نزاع في أنّ ما صدر عنه تعالى بطريق الخلق، أو التدبير أوالتدلّي بطريق الاختيار دون الإيجاب وهو متّفق عليه بين المتكلّمين والحكماء، كما يلوح من النمط، الخامس: من الإشارات فراجعه، والنزاع في أنّ الإبداع بمعنى إخراج الأيس من الليس هل هو بطريق الإيجاب أو الاختيار فهو ليس في معارك التعالي، بل حقيقة الحال أنّ الإرادة لَمَّا كانت عين الذات عند الفلاسفة كان الإبداع إيجاباً عندهم، وليس معنى الإيجاب عندهم ما سمعته قبل، فإنّه من مخترعات المتكلّمين، بل قال الحكماء في بعض كتبهم: إنّه تعالى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل،

ويجعلون مقدّم الشرطية الأولى واقعاً بل واجباً، ولا يخفى أنه بعينه معنى صحّة الفعل والترك، فظهر أنّ معنى الإيجاب هو اقتضاء الذات وجود العالم اقتضاء لا يتخلّف عنه فافهم، فإنّ هذا التحقيق له تفصيل كثير ليس هذا موضعه، فإنّه مقام الاختصار، وعسى أن يكون له عود.

قوله: [حيّ... آهـ] «الحيّ» عند الحكماء الدرّاك الفعّال، وعند الأشاعرة صفة قديمة قائمة بذاته يقتضى صحّة العلم والقدرة، وقال أكثر المعتزلة: إنّها حالة زائدة على ذاته يستتبع بها العلم والقدره.

قوله: [سميع بصير... آهـ] قد دلّت الحجج السمعية على أنه تعالى سميع بصير، وليس في العقل ما يصرفها وظواهرها فيجب الاحتراز بها، وإليه أشار بقوله: «للتواتر»، فإنّه مذكور في القرآن، والقرآن متواتر بأنه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات فيكون عالِماً بهما حال حدوثها وهو المعنى بكونه سميعاً.

قوله: [متكلّم...آهـ] أقول: الدليل على أنه تعالى متكلّم الخبر المتواتر وهو يفيد العلم اليقيني، والمراد بالخبر المتواتر إمّا القرآن حيث قال: ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ [النساء: ١٦٤] أوالإجماع المتواتر إلينا، فإنّ الأنبياء كلّهم أجمعوا على ذلك، ثُمّ إنّ المصنّف دفع شبهة المعتزلة بقوله: «حقيقة» والتفصيل موقوف أوّلاً على تحرير الدليل حتّى يتأتّى القدح والدفع، فنقول: إنّ الكلام مسند إليه تعالى، وكلّ مسند إليه تعالى فهو صفة أزلية له، فالكلام صفة أزلية، فإن قلت: ثبوت الشرع موقوف على ثبوت الكلام، وثبوته موقوف على ثبوت الشرع فلزم الدور، قلت: ثبوت الشرع إنّما يتوقّف على الكلام اللفظي دون النفسي وإنّ الشرع الذي يتوقّف ثبوته على ثبوت الكلام اللفظي هو الكتاب، وأمّا السنّة فلا نحن نستدلّ بالسنّة المتواترة وهذا هو الظاهر من كلام المصنّف، فإنّ التواتر أكثر ما يستعمل في السنّة غاية ما في الباب أنّ السنّة يتوقّف ثبوتها على إثبات الصانع العليم القدير، وإثبات النبوّة بما سوى الكتاب من المعجزات، وأورد المتعزلة هاهنا شبهة هي أنا لا نسلّم أنه تعالى أسنده إلى ذاته حقيقة لم لا يجوز أن يراد خلق الكلام على سبيل المجاز سواء في الطرف أو النسبة، وأجيب عنه: بأنّ الحقيقة أصل والمجاز فرع، فلا يحتاج إلى دليل لإرادة الحقيقة إنّما الدليل على من أراد غير المعنى الأصلي، ثُمّ اعلم أنّ هاهنا قياسين متلازمين، أحدهما: أنّ الكلام صفة له، وكلّ ما هو صفة له فهو قديم، فالكلام قديم، وثانيهما: أنّ الكلام مركب من الحروف المتعاقبة في الوجود، وكلّ

ما هو كذلك فهو حادث فالكلام حادث، فافترق الناس إلى فرق أربع، فذهبت الأشاعره والحنابلة إلى القياس الأوّل، فقدحت الأشاعرة في صغرى القياس الثاني، وقالوا: لا نسلّم أنّ الكلام مركّب من الحروف؛ لأنّ كلامه لفي الفواد وإنّما جعل الكلام على الفواد دليلاً، والحنابلة في كبراه وحاصل مذهبهم يرجع إلى مذهب الأشاعرة وهو مختاري ومختار والدي قدس سرّه، وتحقيقه موقوف على تمهيد المتقدمتين: الأولى: أنّ الكلام الحادث له اعتبارات شتّى، ووجودات كثيرة ممتاز بعضها عن بعض وبها يمتاز بعض الأحكام عن بعض، فمن وجوداته وجود خطي ووجود آخر غير ذلك وأظهر أمثلته "ديوان الحافظ" مثلاً، فإنّ له وجودات وجود خطّي ووجود لفظي ووجود به ينسب إلى الحافظ، وبذلك الوجود يقال: إنّه مضى على ترتيبه وتهذيبه خمسمئة سنة مثلاً، والمقدّمة الثانية أنّ الموضوع الواحد الذي يحمل عليه كثير من المحمولات يؤخذ باعتبار كلّ محمول بقيد مناسب له بذلك المقيّد يمتاز عن أن يكون موضوعاً لمحمول آخر غيره، فإن أخذت الموضوع بدون المناسبة فقد لغوت، ألا ترى زيداً مثلاً وأحكام المحمول عليه، فإنّها على ضروب شتّى وأنحاء متفاوته، منها القائم والناطق والجزئي والإنسان والحيوان والموجود فلا يصدق عليه قائم إلاّ إذا أخذت الموضوع على أنه حيوان محصل بالنطق فقط فكذبت، فإن أخذت الموضوع على أنه مختلط به المحمول لغوت، وإن أخذته على أنه عرى عن القيام أهلتَ، فاعلم أنّ القيام لا يصدق على زيد إلاّ على وجه من الوجوه، فإذا تمهّد ذلك فتفطن أنّ القرآن له وجودات كثيرة، ولكلّ وجود ثبت له الحكم على حدّة، فباعتبار أنه محفوظ في الصدر يحمل عليه أنه محفوظ في الصدور ويوجد في هذا الحمل بأنه كلام خاصّ قام بحافظة الحافظ وباعتبار أنه مكتوب يحمل على أنه مكتوب في المصاحف، والموضوع في كلّ مِن أحكامه يغاير الآخر منها، فإذا حملنا القديم والأزلي وأمثالهما من الألفاظ عليه لا شكّ أن يلاحظ في هذا الحمل بوجود يصحّ عليه القدم والأزلية، وذلك الوجود هو الوجود الذي يحمل على "ديوان الحافظ" أنه مضى عليه خمس مئة سنة، فعند الأشاعرة موضوع القديم والأزلي هو الكلام النفسي، وعندهم موضوعه ليس إلاّ هذا الكلام الحادث، فإذا فهمت مذهبهم فاعلم أنّ ما شنّع عليه بعض المتأخّرين هو تشنيع على نفسه بالقصور عن فهم كلامهم، ومثاله كمن كان يضرب رأسه بالجبل لينكسر الجبل وأنه لا يدري أنه لا وبال على الجبل، وإنّما الوبال على رأسه، ما أحسن من

قال: إنّ من يذر التراب على القمر لا يقع إلاَّ عليه أو بصق إلاَّ إليه، وذهب المعتزلة والكرامية إلى القياس الثاني فقدحت المعتزلة في صغرى القياس الأوَّل والكرامية في كبراه.

قوله: [**حقيقة... آهـ**] خلافاً للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع، فإنّهم يقولون: إنّ التكلّم فيه تعالى مجاز عن خلق الكلام في غيره من الأجسام كجبريل وغيره.

قوله: [**للنقص... آهـ**] يجوز أن يتعلّق بكليهما أي: بالصادق على أنّ في القضية جزء سلبياً، وبليس بظالم وهو النقص عنه تعالى مِمَّا اجتمع عليه كافّة العقلاء.

قوله: [**واحد مطلقاً**] أقول: تفصيل ذلك موقوف على أمر آخر، فاستمع أنّ الكثرة بديهي التصور، وهي قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية، كتأليف الماهية من الأجناس والفصول، والأوَّل إمّا أن لا تكون الماهية بكلتيهما موجودة في كلّ واحد من آحاد الكثرة، أو تكون الأوَّل تكثير الماهية بأجزائها التي تألّفت منها كالعدد المؤلّف من الآحاد كالعشرة مثلاً، وكالإنسان المركّب من الأعضاء أواللحم أو الشحم أو العظم، والثاني تكثير الماهية بجزئياتها كالنوع المتكثّر بأشخاصها، فقوله: «مطلقاً» إشارة إلى جميع هذه الأقسام، وأشار إلى دليل بطلان التكثير في الواجب بحذافيره ونقيره وقطميره، بقوله: للوجوب، والاستدلال به إمّا على جميع الأقسام سوى الثالث أعني: التكثير بالأشخاص، فبأن يقال: إنّ كلّ ذات تكثيره بهذا لمعنى أعني: تألّف ذاتها من تلك الأجزاء، فإنّها محتاجة في تحقّقها خارجاً وذهناً إلى تلك الأجزاء قطعاً؛ لأنّ وجود المركّب بدون أجزائه محال، والجزء مغاير للكلّ؛ لأنه متقدّم عليه والمتقدم غير المتأخّر، فكلّ ما فيه كثرة بالمعنى المذكور فهو محتاج إلى الغير فهو ممكن، فكلّ ما فيه كثرة فهو ممكن، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلّ ما ليس بممكن فهو ليس بمتكثّر بجعله كبرى، لقولنا: الواجب ليس بممكن، هكذا في الضرب الأوَّل من الشكل الأوَّل، الواجب ليس بممكن، وكلّ ما ليس بممكن ليس بمتكثّر، فالواجب ليس بمتكثّر، وأمّا الاستدلال بالوجوب على بطلان التكثّر بالأشخاص، فبأن يقال: لو فرض الواجب أكثر من ذات واحدة لاشتركا في حقيقة الواجب وامتازا بأمر أخر، فيلزم تركيب كلّ واحد منهما فما به الاشتراك في العدمية التركيب؛ لأنا نقول: المراد بواجب الوجود الذات التي صدق عليها هذا الوصف العنواني لا مع هذا الوصف وتلك الذات موجودة لا محالة، فتدبر.

قوله: [وصفاته عينه... آهـ] الحقّ إثبات الصفات الواردة في الآيات والآحاديث من الوجه واليدين والساق والضحك وغير ذلك، نوكّل إدراك كنهها إلى الله تعالى فكما أنّ السمع والبصر لا يدرك كنههما في الله تعالى كذلك هذه، نعم نعلم قطعاً أنّ هذه الصفات ليست مثل صفات الشاهد وعينية الصفات بمعنى: أنّ الذات تكفي كفايتها، وليس للمتكلمين دليل يدلّ على الزيادة لا نقلي ولا عقلي، إمّا الأوّل فلأنّ غاية ما في الباب أنّ هناك حقيقة يصحّ إطلاق السميع والعليم نحوهما عليها عرفاً، وتفسيره إمّا هناك صفات متمايزة، فكلاّ ومن أنصف من نفسه عقل أنّ الناس إذا استعملوا أفعال الصفات وأسمائها لا يلتفتون إلى تمايز الصفات، وكونها زائدة على الذات أصلاً، لكنّهم يلتفتون إلى صدور الآثار لا غير، فإنّ من رأى شيئاً يتحرّك ويمشي ويحسّ يسميه حيًّا بسبب هذه الآثار، ولا يلتفت إلى أنّ الحياة صفة زائدة أوهو ذاتي إلى غير ذلك من التدقيقات الفلسفية، وأمّا الثاني فلأنّ العقل ما شهد إلاّ بكونه بحيث يصدر منه الآثار، وأمّا أنّ ذلك منحصرة في زيادة الصفات فكلاّ، بل من أنصف من نفسه عقل أنّ كون الصِفات بمنزلة الأعراض الحالّة في محالّها القائمة بموصوفاتها هو أعظم التشبيه، فإن قال قائل: هو مذهب أهل السنّة فيجب قبوله؛ لأنا أهل السنة ذا قول أهل السنّة عندنا، هم القرون المشهود لها بالخير، وما روي عن أحد منهم أنه تكلّم في الصفات هل هي زائدة أو لا، وعلى تقدير زيادتها هل هي أمور انتزاعية أوخارجية، وأمّا هذه الفرقة من المتأخّرين التي تدّعي لنفسها أنها أهل السنّة، فعلى تقدير أن لا يكون فقولهم: هذا بدعة في الدين أو اختراعاً لِم لَم يقله أحد من السلف، فنحن رجال وهم رجال، والأمر بيننا وبينهم سجال، هكذا سمعت من والدي قدّس سرّه.

قوله: [وهو مرئي... آهـ] أقول: الحقّ عندي أنّ الرؤية إضافة إشراقية بين البصر والمبصر غاية ما في الباب أنها في الشاهد لا يتحقّق إلاّ بشرائط معروفة، ولا يلزم من ذلك كونها في الغائب أيضاً مشروطة بتلك الشرائط؛ إذ كثير من الأشياء مشروطة بشروطه في موطن، ويتحقّق في موطن آخر بدون تلك الشروط، وذلك باختلاف أحكام المواطن فافهم، فإنّه يجديك.

قوله: [لا حكم للعقل... آهـ] اعلم أنّ من الحسن والقبح ما يستبدّ العقل بدركه من غير نظر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ، أو بالاستدلال كالصدق الضارّ والكذب النافع، ومرادنا بالاستبداد العقل بدركه أن لا يتوقّف على ورود الشرع، ومن الحسن والقبح ما لا يستبدّ العقل

بدركه حتّى يرد به الشرع، فيدرك العقل مصلحة كحسن صوم آخر ورمضان وقبح أوّل صوم من شوال، فإنّ العقل يدرك مصلحته هذا هو الحقّ عندي وإن خالف الجمهور، وسأفصّل هذه المسئلة في بعض تصانيفي إن شاء الله تعالى، إذا ثبت هذا فنقول: الحسن والقبح يطلقان على أمور، منها كون العقل صفة كمال أو خلافه، ومنها ملائمة الطبع، ومنها تعلق الثواب والعقاب، فالحسن والقبح بالمعنى الأخير ليسا بعقليين، وإنّما بقضاء الله وتكليفه للناس، ولا نقول: إنّه لا يدرك العقل مصالح الفعل أو جهة تعلّق الثواب، بل نقول: لا دخل له في التحسين والتقبيح وشتان بين المرتبتين فتأمّل وأنصف.

قوله: [والمنصف يدرك استناده أفعاله... آهـ] إشارة إلى استناد أفعال العبد إليه تعالى ضروري يتأتّى بملاحظة أحوال النفس فمن لاحظ أحوال نفسه ورزق الإنصاف علم لا محالة أنّ قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلّبها كيف يشاء، فالحاصل أنّ للعبد اختياراً في أفعاله للقطع بالفرق بين قعد وقام وصلى وصام وطال وقصر، لكن لا اختيار له في ذلك الاختيار فتأمّل، وإنّما مثله كمثل رجل أراد أن يرمي حجراً فلو أنه كان قادراً حكيماً خلق في الحجر اختيار الحركة أيضاً، ولا يرد أنّ الأفعال إذا كانت مخلوقة لله تعالى وكذا الاختيار ففيم الجزاء؛ لأنّ معنى الجزاء يرجع إلى ترتّب بعض أفعال تعالى على البعض بمعنى: أنّ الله تعالى خلق هذه الحالة في العبد، فاقتضى ذلك في حكمته أن يخلق فيه حالة أخرى من النعمة والألم، كما أنه يخلق في الماء حرارة فيقتضي ذلك أن يكون صورة الهواء، وإنّما يشترط وجود الاختيار وكسب العبد في الجزاء بالعرض لا بالذات؛ وذلك لأنّ النفس الناطقة لا تقبل لون الأعمال التي لا يستند إليها، بل إلى غيرها من جهة الكسب ولا الأعمال التي لا يستند إلى غيرها وقصدها، وليس في حكمة الله أن يجاز العبد لما تقبل نفسه الناطقة لونه، فإذا كان الأمر على ذلك كفى هذا الاختيار غير المستقلّ في الشرطية إذا كان مصحّحاً لتخصيص هذا العبد لخلق الحالة المتأخّرة فيه دون غيره، فهذا تحقيق شريف مفهوم من كلام الصحابة والتابعين يتهنّى عليه سيّدي والدي، ومن تشبّث بذيل إفاضته قدّس سرّه، ونشر في العالمين بره، ثُمّ إيّاك وأن تزلّ قدمك من استماع هذه العبارة إلى ما هو مذهب المعتزلة من التوليد، فإنّ بينهما بوناً بعيداً وفرقاً كثيراً.

قوله: [مقارن دعواه بمعجزة... آهـ] فائدة: معجزات النبيّ عليه السلام منها القرآن واختلف في وجه الإعجاز، فقيل: لأنه في الطرف الأعلى من البلاغة، وقيل: لاشتماله على الإخبار بالمغيبات، وقيل: لغرابة أسلوبه، وقيل: لصرفه أي: بأنّ صرف الله تعالى دواعيهم إلى أن لا يعارضوا القرآن مع أنهم كانوا قادرين على إتيانها بمثله، وفيه ركاكة وخزازة لايخفى، وقيل: للسلب أي: لسلب قدرتهم على الإتيان بمثله، وكانوا قبل ذلك قادرين عليه، والحقّ أنّ إعجازه لجميع هذه، فحصر وجه الإعجاز في أحدها ونفيه من الآخر خطأ، ومن المعجزات إخبار النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم بالوقائع الماضية ووقوعها على ما أخبر من غير تفاوت وتخالف كنبع الماء من بين أصابعه، وإشباع الخلق الكثير بطعام يسير، وأعلى المعجزات الإتيان بمثل هذه الشريعة السمحة السهلة البيضاء الغراء، ورعيت فيها مصالح الدارين كما لا يخفى على العارفين بأسرارها الشريفة مع أنه عليه السلام كان قبل ذلك أميًّا وبالجملة لا يخفى معجزاته.

قوله: [غير تعارض] صفة للخارق.

قوله: [وتصديقه] أي تصديق الرسول.

قوله: [بعده] أي بعد ظهور الخارق القارن لدعواه غير المعارض ضروري.

قوله: [خاتمهم للمعجزات... آهـ] منها القرآن وانشقاق القمر والإخبار عن البيت المقدس وإشباع الخلق الكثير بطعام يسير، وكذا الماء القليل لجم غفير ونبوع الماء من بين أصابعه وانقياد الشجرة الدعوة وإحياء الموتى بإذن الله تعالى على يده وكلام العجماوات والجمادات له ومعه كما نقل بطرق كثيرة حتّى بلغ التواتر، ومن المعجزات سيرته المطهّرة المهديّة، والعلوم التي يطلق بها مع أنه من قبل هذا لم يدارس اليهود ولا النصارى ولا أحداً، والعلوم الصادرة منه عليه السلام علوم لا يكاد أن يدركها الإنسان مع كمال بلوغها غاية تصوّر في تهذيب القوي العلمية والعملية، وكون كلماته جامعة إلى غير ذلك من المعجزات بما يعجز عن عدّتها لسان التحرير والتقرير.

قوله: [والأفضلية كذلك] أي: بهذا الترتيب أي: بترتيب الخلافة.

قوله: [وإثبات الغائب حمق... آهـ] فيه ردّ على الشيعة الشنيعة حيث قالوا: إنّ الإمام المنتظر الغائب هو الإمام محمّد المهدي المختفي في سرّ مَن رآى.

قوله: [أفضل من الملك للكلفة] فإنّ العمل مع المشقّة التي للإنسان من فعل قوته البهيمة أجلب للثواب.

قوله: [والبعث... آهـ] المراد بالبعث حشر الأجساد، والدليل على إمكانه أنّ جمع الأجزاء على ما كانت هي عليه، وإيجاد التأليف المخصوص فيها أمر ممكن لذاته، والله سبحانه عالم بتلك الأجزاء قادر على جمعها وتأليفها، لَمَّا ثبت من عموم علمه لجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات، وصحّة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب صحّة الوقوع قطعاً، وإلى هذا الاستدلال أشار في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة : ٢٩] و﴿ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة : ٢٠] إلى غير ذلك من الآيات، أمّا الوقوع فلأنّ الصادق المصدوق الذي علم صدقه صلّى الله تعالى عليه وسلّم بآيات دالّة قاطعة أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين، وإلى هذا أشار بقوله: «للتواتر» و«الإمكان»، وكان المراد بالتواتر بالمعنى، وإنما يدّعي التواتر باللفظ أيضاً.

قوله: [وسائر الأشياء الواردة] من عذاب القبر وسوال منكر ونكير والفسخ والضيق في القبر وتنعّم المؤمن فيه والمجازات والمحاسبات والصراط والميزان وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء، وغير ذلك من الأشياء الواردة حقّ للتواتر والإمكان، بل كلّها معقول عندنا سنذكرها فاصبر.

قوله: [حقّ] أي مطابق للواقع.

قوله: [للتواتر والإمكان] أي ما تواتر من الأخبار في هذا الباب مع إمكانها في أنفسها؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال.

قوله: [والأمر والنهي... آهـ] يعني: أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تابعان للمأمور به، والمنهى عنه في الوجوب والندب، فإن كان المأمور به واجباً فالأمر به واجب، وإن كان ندباً فندب، وكذلك النهي فإنّه تابع للمنهى عنه فإن كان محرماً فواجب، وإلاّ فمندوب.

قوله: [تابع]: أي تابع كلّ واحد منهما ولذا لم يورد تثنية.

فللّه الحمد أوّلاً وآخراً فقط

تـــــــمـــــــت

فهرس الموضوعات لشرح العقائد

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِ الْمُرْسَلِيْنَ اَمَّا بَعْدُ فَاَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

دعوة للسنن

يتم بحمد الله تعالى تعليم وتعلّم السنن والآداب في البيئة المتدينة لمركز الدعوة الإسلامية العالمي الغير السياسي، الرجاء منكم الحضور في **الاجتماعات الأسبوعيّة** المليئة بالسنن التي تعقدها مركز الدعوة الإسلامية في بلادكم عقب صلاة المغرب كلّ يوم الخميس، وقضاء الليل كلّه فيها بالنيات الحسنة بقصد إرضاء الله وابتغاء وجهه، والسفر في **قوافل المدينة** مَعَ عشّاق الحبيب المصطفى صلّى الله تعالى عليه وسلّم بقصد حصول الثواب، ومحاسبة النفس يوميًّا بطريق ملء **كُتَيِّب جوائز** المدينة (جَدْوَل الأعمالِ التربوية)، وتسليمه إلى المسؤول خلال العشرة الأيّام الأولى من كلّ شهرٍ، وذلك سيجعلكم تطبّقون السنّة، وتكرهون المعاصي وتفكّرون في الثبات على الإيمان إن شاء الله عزّوجلّ،

وعلى كلّ مسلم أن يضع هذا الهدف نصب عينَيه: **علي محاولةُ إصلاحِ نفسي وجميعِ أُناسِ العالَم** إن شاء الله عزّوجلّ، حيث يلزمني العملُ بجوائز المدينة للإصلاحِ النفسي، والسفرُ مَعَ قوافلِ المَدينةِ لمحاولة إصلاح جميع الناس في العالَم إن شاء الله عزّوجلّ.

المركز العالمي جامع فيضان المدينة سوق الخضار القديم حي سودا غران كراتشي، باكستان.

الهاتف: ٠٢١-٣٤٩٢١٣٨٩، التحويلة: ١٢٨٤

مكتبة المدينة للطباعة والنشر والتوزيع

www.dawateislami.net Email: ilmia@dawateislami.net